Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. I. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 6 8.
Einundvierzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1868, erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Abhandlungen.

1.

Calvin's Institutio nach Form und Inhalt,

in ihrer geschichtlichen Entwicklung

von

D. J. Köstlin.

Erster Artikel.

„Ganz unzählbar", sagt Calvin's neuester Biograph E. Stähelin, „ist der Lehrkreis aus allen Ständen und Nationen, der sich um Calvin's Buch ‚Der christliche Unterricht' nach und nach sammelte; ganz unermeßlich die Wirkung, die es im Laufe der Jahrhunderte hervorbrachte; — die Zahl seiner Auflagen, die bis in die neueste Zeit herabreichen, geht über jede Grenze der Berechnung hinaus; man darf wohl ohne Uebertreibung behaupten, daß nie ein anderes Buch von dieser wissenschaftlichen Haltung und diesem Umfange eine ähnliche Verbreitung gefunden habe." a) Daß das Buch schon vermöge des geschichtlichen Einflusses, welchen es auf diese Weise gewonnen hat, einer eingehenden und immer neuen Betrachtung und Untersuchung werth ist, wird keiner unserer Leser bezweifeln. Auch das wird Keiner bestreiten, daß es die mächtige theologische Bedeutung des Werkes selbst ist, das ihm diesen Einfluß durch Jahrhunderte hindurch verschafft hat. Wir dürfen noch weiter beifügen: es hat sich durch seine innere Bedeutung nicht blos in der

a) E. Stähelin, J. Calvin I, 39 f.

Vergangenheit mit Recht einen solchen Einfluß erworben, sondern es darf vermöge seines ungemein reichen Lehrinhaltes, vermöge des strengen und scharfen theologischen Denkens, mit welchem es ihn durchdrungen und systematisch gestaltet hat, und vermöge des hohen christlich-religiösen Ernstes, aus welchem alle seine wissenschaftlichen Ausführungen hervorgehen, auch heute noch gerechten Anspruch darauf erheben, von Jedem, der Dogmatik lehren oder lernen will, gründlich studirt zu werden. Man möchte dem gegenüber nur das etwa fragen, wie weit die Zahl Derjenigen, welche wirklich eine gründliche Bekanntschaft mit ihm selber gemacht haben, an die Zahl Derjenigen hinanreiche, welche seine geschichtliche Bedeutung anerkennen und seinen innern Werth rühmen; wir werden uns nicht täuschen in der Annahme, daß in dieser Hinsicht gerade sein Umfang, von welchem Stähelin redet, heutzutage für sehr Viele weit mehr Hemmniß als Anregung mit sich bringe. Und in gewisser Beziehung hat die Bekanntschaft mit dem Werke, die wir zu wünschen haben, unter uns allgemein nicht stattgefunden, ist auch gar nicht möglich gewesen. Ich meine die Bekanntschaft mit dem allmählichen Werden desselben bis zu derjenigen Gestalt, in welcher es jetzt allenthalben unter uns verbreitet ist, mit der fortschreitenden Arbeit des Geistes, der es bis dahin wieder und wieder durchgearbeitet, bereichert und umgeschaffen hat, und namentlich mit der ursprünglichen Gestalt, in welcher es aus diesem Geiste als sein erstes großes, lebendiges und frisches, jugendliches und doch bereits innerlich männliches Erzeugniß hervorgegangen war. Es hielt schwer, die früheren Ausgaben der Institutio, besonders die erste vom Jahre 1536, zu Gesicht zu bekommen. Jetzt sind uns auf treffliche Weise die Mittel dargeboten, das Werk auch in jener Entwicklung kennen zu lernen. Die Straßburger Theologen, welche Calvins Werke im Corpus Reformatorum herausgegeben, haben mit großer Sorgfalt die verschiedenen Ausgaben zusammengestellt: in den Bänden XXIX und XXX des Corpus. Das Verfahren, welches sie dabei eingeschlagen haben, ist ein sehr angemessenes. Wir haben hier vor Allem (Vol. XXIX, p. 1—251) jene erste Ausgabe für sich in genauem Abdruck (auch mit Angabe der ursprünglichen Seitenzahl) vor uns. Dann erhalten wir das Werk im

zweiten Hauptstadium seiner Entwicklung, zu welchem die Ausgaben von 1539 bis 1550 sammt Abdrücken von 1553 und 1554 gehören (p. 253—1152). Und zwar ist hier der Text vom Jahre 1539 zu Grunde gelegt. Die Zusätze und Umstellungen, welche der Text 1543 und 1550 erfahren hat und unter welchen die vom Jahre 1543 zum Theil weit sich erstrecken und eingreifen, sind so beigefügt, daß auch ein besonderer Druck sie in die Augen fallen läßt. Nur Eines kann man an der Arbeit der Herausgeber hier vermissen: es wäre zu wünschen gewesen, daß sie, wie sie die Vergleichung der Texte von 1539, 1543, 1550 unter einander durch Zusammenstellung und durch Anmerkungen unterstützt haben, so auch von dem Texte des Jahres 1539 aus auf sein Verhältniß zu dem der ersten Ausgaben bei den einzelnen, theils harmonirenden, theils abweichenden Abschnitten hätten zurückverweisen mögen. Gerade hier folgen mehr, als es beim Verhältniß der anderen Ausgaben zu einander statthat, auf einander solche Abschnitte, in welchen sich uns eine ganz neue Arbeit Calvin's darbietet, und wiederum solche, in welchen er nur die frühere herübergenommen hat; und auch bei jenen ist es beachtenswerth, wie auch die neue Arbeit doch da und dort einzelne Elemente der früheren wörtlich in sich aufgenommen hat. Die Herausgeber haben darin ganz Recht (Vol. XXIX Prolegom. p. XLVII), daß sie nicht jenen ersten Text selbst etwa so mit dem vom Jahre 1543 zusammenordnen durften, wie den letzteren mit dem der folgenden Ausgaben. Aber Rückbeziehungen auf jenes Verhältniß in Noten hätten sich wohl leicht herstellen lassen und hätten das Studium, welches die Herausgeber sonst so vorzüglich unterstützt haben, noch mehr erleichtert. Einen besonderen Band (Vol. XXX) füllt endlich derjenige Text, in welchem Calvin's Arbeit zum Abschluß gekommen ist, nämlich der vom Jahre 1559. Was er gegenüber von dem der letztvorangegangenen Ausgabe Neues enthält, ist wieder sorgfältig durch besondern Druck gekennzeichnet. Nur wenige Stellen werden sich finden lassen, wo die Unterscheidung nicht ganz genau durchgeführt, — wo nämlich im Zusammenhang wesentlich neuer Abschnitte einzelnes Alte, was dazwischen mit buchstäblichem Anschluß an den früheren Text uns begegnet, für jene Bezeichnung durch den Druck übersehen

worden ist: so einige Sätze auf p. 1030 (Vol. XXX) verglichen mit Vol. XXIX, p. 1005 sq.; auf p. 1031 vgl. Vol. XXIX, p. 1006; auf p. 1034 vgl. Vol. XXIX, p. 994 sq. Dergleichen Fälle in Calvin's letzter Ausführung verdienen besondere Aufmerksamkeit, da für die Methode seiner Arbeit, wie wir unten noch weiter bemerken werden, gerade diese Art der Verbindung zwischen dem Neuen und zwischen alten Textesstücken charakteristisch ist. — Allen den verschiedenen, neu abgedruckten Texten haben die Herausgeber vorangeschickt eine synoptische Uebersicht über den Gang, in welchem jede einzelne Ausgabe durch die größeren und kleineren Abschnitte hindurch den Stoff entwickelt hat. Der Gang, welchen die Ausgaben von 1536, 1539, 1543, 1550, 1559 verfolgen, ist in fünf Columnen so zusammengestellt, daß bei jedem Stück jeder einzelnen Ausgabe bemerkt wird, wo dasselbe in den anderen Ausgaben seine Stelle bekommen hat. Die Herausgeber erklären, das Anfertigen dieser Uebersichtstafeln habe ihnen nicht geringen Schweiß gekostet. Um Alle, welche der Institutio Calvin's nach ihnen Arbeit widmen wollen, haben sie sich dadurch sehr verdient gemacht.

So haben wir denn jetzt die Institutio im Proceß ihres Werdens vor uns. Daß sie jedenfalls in Hinsicht auf die formelle systematische Gestaltung ihres Stoffes und auf den Umfang, in welchem sie die Gegenstände und Streitfragen der christlichen Lehrwissenschaft aufnimmt, sehr große Wandlungen durchgemacht hat, zeigt schon der erste Blick in die uns vorliegenden beiden Bände und schon der Blick auf jene synoptischen Tabellen. Und schon in dieser Hinsicht wird es sehr der Mühe werth sein, der Arbeit eines Calvin genauer nachzugehen. Was jene Wechsel in der Gestaltung eines und desselben Lehrstoffes anbelangt, so sieht man deutlich: er selbst verfolgte hier in seiner fortschreitenden Arbeit ein bewußtes Ziel, und dies ist eben eine echt wissenschaftliche systematische Gliederung und Durchdringung des Stoffes, der unter den höchsten und zugleich einfachsten, in sich geeinigten dogmatischen Gesichtspunkten zusammengestellt werden sollte. Was die fortgesetzte Aufnahme neuer Gegenstände, Ausführungen und Controversen betrifft, so wird hiefür theils die Rücksicht auf Streitfragen und zu bekämpfende Irrthümer in Betracht kommen, welche dem Reformator im Verlauf

der Jahre vorzugsweise in den Weg traten, theils das Bedürfniß der christlichen Erkenntniß überhaupt, das sich ihm nach verschiedenen, ursprünglich weniger beachteten Seiten hin noch weiter aufdrängte. Gerade aber auch während so der Stoff mehr und mehr anschwillt und die positive Darlegung desselben mehr und mehr der Polemik in ihrem Zusammenhang Raum geben muß, bewährt sich dem gegenüber nur um so großartiger der systematische Geist, der nicht blos die neuen Massen streng dem bisherigen Zusammenhang einordnet, sondern zugleich diesen selbst weiterbildet. Und dabei hat diejenige Lebendigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins, welche neben der Arbeit des dogmatischen Denkens vornehmlich in dem ersten, kurzgefaßten Gusse des Werkes sich kundgibt und diesem einen allem Scholasticismus entgegengesetzten Charakter aufprägt, bei den späteren, weit ausgedehnten Einzeluntersuchungen und Kämpfen wenigstens so fortgewirkt, daß die Ausführung in scholastische Formeln und „spinose Fragen" (wie Calvin selbst öfters sich ausdrückt) sich nie verläuft. Calvin selber erklärt in der Vorrede zu der letzten Reduction, mit welcher er abschloß: obgleich ihn auch die bisher aufgewandte Arbeit nicht gereut habe, habe er doch nie sich genug gethan, bis er sein Werk in diejenige geordnete Gestalt gebracht, in welcher er jetzt es vorlege; jetzt aber hoffe er zuversichtlich Etwas zu geben, was im Urtheil der Leser, die ihn schon bisher durch ihre warme Theilnahme unterstützt haben, allgemeinen Beifall finde [a]). Jedenfalls hat Calvin in der fortgesetzten Arbeit jenes Ziel so erreicht, daß er in dieser Beziehung alle anderen Theologen der Reformation hinter sich ließ und auch unter den folgenden Dogmatikern der reformirten und lutherischen Orthodoxie keiner ihm nahe kam. Keiner der Anderen zeigt dafür auch nur wenigstens den Sinn und Trieb, welchen wir in Calvin's Arbeiten so unermüdlich weiter wirken sehen. Zum Vergleich mit Calvin's Institutio bieten sich uns gerade auch hinsichtlich ihrer allmählichen Entwicklung besonders Melanchthon's Loci dar, wie sie eben auch in dem Corpus Reformatorum nach ihren verschiedenen Ausgaben uns vorliegen. Wir werden zwar finden, daß ihr erster Entwurf

a) Vol. XXX, p. 2.

in systematischerem Geist als die erste Ausgabe der Institutio angelegt scheint. Und auch bei ihnen zeigt ihre Umbildung in den folgenden Redactionen ein Streben nach einer noch angemessneren Gliederung des Stoffs. Allein Melanchthon erweist dann hiefür doch weder dasselbe Interesse, noch dieselbe Begabung wie Calvin. Der Hauptwerth, welcher seinen weiteren Arbeiten an den Loci zukommt, beruht weit weniger auf einem Fortschritt, den sie in der soeben bezeichneten Beziehung machten, als vielmehr nur in einer fortgesetzten Arbeit an den einzelnen wichtigsten Lehrstücken, die mit besonnener Reflexion und in schlichtem, sittlich religiösem und evangelischem Geiste immer neu im Einzelnen durchdacht worden sind. Das Ganze behält auch bei der letzten Redaction Melanchthon's, so sehr das Einzelne innerlich in einer christlichen Gesammtanschauung und Logik zusammenhängt, doch in seiner formellen Gestaltung mehr den Charakter einer aneinandergereihten Kette von „locis", während in der Gestaltung eines Systemes Calvin, der Anfangs hierin hinter ihm zurückzubleiben scheint, allmählich weit über ihn hinausgeschritten ist. Mit Recht wird man in der fortschreitenden Entwicklung der Institutio vor Allem eben jenen Fortschritt in der Gestaltung des Stoffes zum Gegenstande der Aufmerksamkeit machen. Damit wird denn bei den Meisten von vornherein die Annahme sich verbinden, daß mit Bezug auf den Glaubensinhalt selbst die Ueberzeugungen des Verfassers schon seit dem Beginne dieselben geblieben seien. Eben auch in die Klarheit und unwandelbare Festigkeit, womit Calvin seit dem Anfang seiner Lehrthätigkeit seinen Standpunkt gegenüber von den evangelischen Dogmen eingenommen und behauptet habe, pflegt man ja seine Eigenthümlichkeit zu setzen. Und diese Annahme wird allerdings auch bei einem Vergleich der verschiedenen Redactionen der Institutio wenigstens mit Bezug auf alles Grundwesentliche sich bewähren. Namentlich fällt hier vollends sein großer Unterschied von Melanchthon und von dessen Verhalten gegenüber der Prädestinations- und Abendmahls-Lehre in die Augen. Nicht umsonst wird es indessen sein, auch hiefür noch genauer auf die einzelnen Ausgaben einzugehen, — ob nicht da immerhin noch bedeutsame Modificationen in der concreten Lehrausführung sich bemerklich machen. Es möchte doch auch hiefür das Wort Augustin's

beizuziehen sein, welches wir seit der Ausgabe vom Jahre 1543 (Vol. XXIX, p. 255) unter Calvin's Vorrede lesen: „Ego ex eorum numero me esse profiteor, qui scribunt proficiendo et scribendo proficiunt."

Indem wir von der lateinischen Bearbeitung der Institutio aus dem Jahre 1536 als von der ersten Gestalt des Werkes überhaupt ausgehen, könnte indessen vorher noch Rechenschaft darüber nöthig erscheinen, ob wirklich, wie wir im Bisherigen bereits vorausgesetzt haben, die französische Ausgabe des Jahres 1535, welche man sonst als die erste zu bezeichnen pflegte, gar nicht existirt hat. In der neueren Zeit war hierüber besonders unter französischen reformirten Gelehrten debattirt worden. Unter deutschen Gelehrten war namentlich auch noch Herzog (Art. „Calvin" in der Theolog. Encykl.) nach allen Bedenken, die sich auch ihm erhoben haben, doch dabei stehen geblieben, daß wir eine „doppelte Ausgabe annehmen müssen, die eine, französische, vom Jahr 1535, die andere, lateinische, vom Jahr 1536" [a]). Dagegen durfte Stähelin [b]) nach den Beiträgen, die seither besonders Jules Bonnet für die Entscheidung der Streitfrage gegeben hatte, schon zuversichtlich aussprechen, daß dieselbe jetzt unbedingt entschieden sei zu Gunsten der lateinischen Ausgabe, als der einzig ursprünglichen. Und dem müssen wir vollends zustimmen nach der klaren, Alles zusammenfassenden Darlegung der Gründe, welche uns nun zuerst in den Prolegomenen zu Vol. XXIX geboten, dann auch in der Einleitung zu Vol. XXXI, nämlich zur französischen Uebersetzung der Institutio, noch einmal wiederholt und theilweise bereichert wird. Hiernach hat jetzt auch Herzog sein Urtheil geändert [c]). Entscheidend ist in der That schon die eigene Erklärung Calvin's vor der französischen Uebersetzung seines Werkes

---

a) Gaß (Geschichte der prot. Theologie I, 99 [vom Jahre 1854]) redet noch ohne Zweifel zu erwähnen von einer ursprünglich französischen Ausgabe aus dem Jahre 1535 und zwar von einer anonymen (hierüber siehe unten).

b) a. a. O., S. 55 f.

c) Encykl. XIX, 307. Dorner (Gesch. der protestant. Theologie, S. 375) hat, indem er noch dieselbe Angabe wie Gaß vorbringt, offenbar die neuesten Untersuchungen übersehen.

in systematischerem Geist als die erste Ausgabe der Institutio angelegt scheint. Und auch bei ihnen zeigt ihre Umbildung in den folgenden Redactionen ein Streben nach einer noch angemessenern Gliederung des Stoffs. Allein Melanchthon erweist dann hiefür doch weder dasselbe Interesse, noch dieselbe Begabung wie Calvin. Der Hauptwerth, welcher seinen weiteren Arbeiten an den Loci zukommt, beruht weit weniger auf einem Fortschritt, den sie in der soeben bezeichneten Beziehung machten, als vielmehr nur in einer fortgesetzten Arbeit an den einzelnen wichtigsten Lehrstücken, die mit besonnener Reflexion und in schlichtem, sittlich religiösem und evangelischem Geiste immer neu im Einzelnen durchdacht worden sind. Das Ganze behält auch bei der letzten Redaction Melanchthon's, so sehr das Einzelne innerlich in einer christlichen Gesammtanschauung und Logik zusammenhängt, doch in seiner formellen Gestaltung mehr den Charakter einer aneinandergereihten Kette von „locis", während in der Gestaltung eines Systemes Calvin, der Anfangs hierin hinter ihm zurückzubleiben scheint, allmählich weit über ihn hinausgeschritten ist. Mit Recht wird man in der fortschreitenden Entwicklung der Institutio vor Allem eben jenen Fortschritt in der Gestaltung des Stoffes zum Gegenstande der Aufmerksamkeit machen. Damit wird denn bei den Meisten von vornherein die Annahme sich verbinden, daß mit Bezug auf den Glaubensinhalt selbst die Ueberzeugungen des Verfassers schon seit dem Beginne dieselben geblieben seien. Eben auch in die Klarheit und unwandelbare Festigkeit, womit Calvin seit dem Anfang seiner Lehrthätigkeit seinen Standpunkt gegenüber von den evangelischen Dogmen eingenommen und behauptet habe, pflegt man ja seine Eigenthümlichkeit zu setzen. Und diese Annahme wird allerdings auch bei einem Vergleich der verschiedenen Redactionen der Institutio wenigstens mit Bezug auf alles Grundwesentliche sich bewähren. Namentlich fällt hier vollends sein großer Unterschied von Melanchthon und von dessen Verhalten gegenüber der Prädestinations- und Abendmahls-Lehre in die Augen. Nicht umsonst wird es indessen sein, auch hiefür noch genauer auf die einzelnen Ausgaben einzugehen, — ob nicht da immerhin noch bedeutsame Modificationen in der concreten Lehrausführung sich bemerklich machen. Es möchte doch auch hiefür das Wort Augustin's

beizuziehen sein, welches wir seit der Ausgabe vom Jahre 1543 (Vol. XXIX, p. 255) unter Calvin's Vorrede lesen: „Ego ex eorum numero me esse profiteor, qui scribunt proficiendo et scribendo proficiunt.“

Indem wir von der lateinischen Bearbeitung der Institutio aus dem Jahre 1536 als von der ersten Gestalt des Werkes überhaupt ausgehen, könnte indessen vorher noch Rechenschaft darüber nöthig erscheinen, ob wirklich, wie wir im Bisherigen bereits vorausgesetzt haben, die französische Ausgabe des Jahres 1535, welche man sonst als die erste zu bezeichnen pflegte, gar nicht existirt hat. In der neueren Zeit war hierüber besonders unter französischen reformirten Gelehrten debattirt worden. Unter deutschen Gelehrten war namentlich auch noch Herzog (Art. „Calvin“ in der Theolog. Encykl.) nach allen Bedenken, die sich auch ihm erhoben haben, doch dabei stehen geblieben, daß wir eine „doppelte Ausgabe annehmen müssen, die eine, französische, vom Jahr 1535, die andere, lateinische, vom Jahr 1536“ [a]). Dagegen durfte Stähelin [b]) nach den Beiträgen, die seither besonders Jules Bonnet für die Entscheidung der Streitfrage gegeben hatte, schon zuversichtlich aussprechen, daß dieselbe jetzt unbedingt entschieden sei zu Gunsten der lateinischen Ausgabe, als der einzig ursprünglichen. Und dem müssen wir vollends zustimmen nach der klaren, Alles zusammenfassenden Darlegung der Gründe, welche uns nun zuerst in den Prolegomenen zu Vol. XXIX geboten, dann auch in der Einleitung zu Vol. XXXI, nämlich zur französischen Uebersetzung der Institutio, noch einmal wiederholt und theilweise bereichert wird. Hiernach hat jetzt auch Herzog sein Urtheil geändert [c]). Entscheidend ist in der That schon die eigene Erklärung Calvin's vor der französischen Uebersetzung seines Werkes

a) Gaß (Geschichte der prot. Theologie I, 99 [vom Jahre 1854]) redet noch ohne Zweifel zu erwähnen von einer ursprünglich französischen Ausgabe aus dem Jahre 1535 und zwar von einer anonymen (hierüber siehe unten).

b) a. a. O., S. 55 f.

c) Encykl. XIX, 307. Dorner (Gesch. der protestant. Theologie, S. 375) hat, indem er noch dieselbe Angabe wie Gaß vorbringt, offenbar die neuesten Untersuchungen übersehen.

aus dem Jahr 1541. Sie wird uns jetzt Vol. XXIX, p. XXIX und Vol. XXXI, p. XVI noch genauer als bei Stähelin S. 56 mitgetheilt. Schon auf dem Titel heißt es dort: „Institution ... composée en latin par J. Calvin et translatée en français par luymesme." Und in der Vorrede sagt Calvin, nachdem er von der Absicht seines Werkes geredet: „à ceste fin j'ay composé ce present livre; et premierement l'ay mis en latin, à ce qu'il peust servir à toutes gens d'estude, de quelque nation qu'il feussent: puis apres desirant de communiquer ce qui en povait venir de fruict à nostre Nation Française l'ay aussi translaté en nostre langue". Es ist allerdings die zweite, nicht die erste Bearbeitung des Werkes, von deren Uebertragung er hier redet. Hätte aber seine „französische Nation" schon vorher einen eigens für sie bestimmten Text der ersten Bearbeitung besessen, ja wäre diese schon ursprünglich eben für sie — französisch — von ihm abgefaßt gewesen, so dürften wir sicher irgend einen Hinweis darauf an der bezeichneten Stelle bei ihm erwarten. — Keinen sicheren Beweis kann ich in einem neuerdings öfters citirten Brief Calvin's vom 13. October 1536 sehen, worin er von einer französischen Ausgabe seines „Büchleins" redet. Und zwar redet er, was Herzog in der Theol. Encykl. II, 512 übersehen hat, erst von seiner Absicht, eine solche zu veranstalten; er sagt: „singulis momentis de Gallica libelli nostri editione cogitabamus". Das bezieht denn Stähelin (a. a. O., S. 56) ohne Weiteres auf die Institutio, mit deren Uebersetzung in's Französische demnach Calvin damals erst sich beschäftigt habe. Und diese Beziehung ist auch recht wohl möglich, ja wahrscheinlich; das Diminutiv libellus steht, wenn man auf den Umfang der ersten Bearbeitung sieht, nicht im Wege; Calvin selbst nennt sie in der Vorrede seines Commentars zum Psalter: „breve duntaxat enchiridion". Möglich wäre indessen doch auch (vgl. auch Corp. Ref. Vol. XXIX, p. XXIX; Vol. XXXI, p. XXII), daß Calvin damit seine Schrift über den Seelenschlaf gemeint hätte. — Gegenüber von jenem Beweis aber läßt nun kein einziges Argument mehr sich festhalten, das man für die Priorität einer französischen Ausgabe anführen möchte. Nirgends hat man eine Spur von

Exemplaren einer solchen entdeckt, nirgends das Zeugniß eines Zeitgenossen, der eine solche gekannt hätte. Man hat gemeint, Calvin werde doch wohl gegenüber vom französischen Könige, welchem er das Werk mit seiner berühmten Zuschrift dedicirte, der französischen Sprache sich bedient haben. Dieses Bedenken erledigen nun unsere Herausgeber besonders in der Einleitung zu Vol. XXXI vollständig: nicht nur war damals die lateinische Sprache die »universelle, internationale, diplomatische, die Sprache par excellence«, sondern wir erhalten zu jener lateinischen Dedication Calvin's auch noch zwei weitere specielle Beispiele in einer Dedication Casaubon's und einer Dedication de Thou's an König Heinrich IV., obgleich Heinrich gewiß kein größerer Latinist als sein Vorgänger Franz war. Durchschlagend hatte Manchen das Argument geschienen, daß in den französischen Ausgaben die Dedication schon vom 23. August des Jahres 1535 datirt ist (in der lateinischen des Jahres 1536 vom 23. August ohne Jahreszahl, in den folgenden lateinischen vom 1. August 1536).[1] Dieser Punkt ist aber von den Herausgebern ebenso klar als scharfsinnig aufgehellt. Die lateinische Ausgabe vom Jahre 1536 enthält, was man früher übersehen hatte, am Schluß die Bemerkung der Basler Drucker Platter und Lasius, daß sie im Monat März des Jahres 1536 vollendet worden sei. Demnach muß auch hier der 23. August vom Jahr 1535 verstanden werden; eben die lateinische Dedication war damals schon geschrieben worden, nur der Druck hatte sich noch so lange verzögert, und zwar ist auch die Ursache der Verzögerung aufgeklärt: sie lag in finanziellen Verlegenheiten Platter's. Die späteren Drucker der lateinischen Ausgabe nahmen dann das dort am Schluß des Buches genannte Jahr 1536 fälschlich auch für's Jahr der Dedication. Daneben setzten sie statt des 23. Augusts wohl deswegen den 1. August, weil diesen die Vorrede der zweiten lateinischen Ausgabe zu ihrem Datum hat. Man meinte endlich, die erste Ausgabe müsse zufolge einer Aeußerung Calvin's in seinem Psalmencommen-

1) So wie Stähelin S. 55 das Datum wiedergibt, nämlich mit dem 1. August und mit der Jahreszahl 1535, findet es sich in gar keiner Ausgabe.

tar anonym erschienen und könne mit der ersten lateinischen Ausgabe, die schon Calvin's Namen auf dem Titel trage, deshalb nicht identisch sein. Allein der Beweis würde zu weit führen: denn Calvin hätte ja auch schon der angeblichen ersten Ausgabe vom Jahr 1535 in der Dedication seinen Namen mitgegeben. Und Calvin's Worte an jener Stelle sind überhaupt nicht von einer Anonymität in dem hier angenommenen Sinne zu verstehen. Calvin will dort dem Vorwurf begegnen, daß er sich mit seinem „kurzen Handbüchlein" einen großen Ruf habe machen wollen; er sei, sagt er hiegegen, ja bald darauf (ex brevi) aus Basel weggegangen, ohne daß Jemand gewußt habe, er sei der Verfasser. Hiebei aber ist nun nicht daran zu denken, daß er seinen Namen Calvin nicht auf den Titel wie auch unter die Dedication gesetzt hätte, sondern daran, daß er, wie schon Jules Bonnet nachgewiesen hat, damals und so auch in Basel nicht unter diesem, sondern unter anderen, angenommenen Namen sich umgetrieben und z. B. auch Briefe geschrieben hat. — Ich hielt es nicht für überflüssig, die entscheidenden Punkte, welche von den Herausgebern weitläufiger entwickelt werden, hier kurz zusammenzufassen. Die Streitfrage ist mit ihnen ohne Zweifel erledigt. Zu berichtigen ist hiernach die Art, wie Stähelin a. a. O., S. 56 den scheinbaren Widerspruch der Jahreszahl 1536 mit dem Datum der Dedication zu lösen sucht: daß nämlich das Buch schon zu Ende des Jahres 1535 gedruckt, aber um ein Jahr vordatirt worden sei. Zugleich wird übrigens auch noch eine Annahme der Herausgeber anzufechten sein. Sie vermuthen Vol. XXIX, p. XXVI: Calvin werde — gemäß jenem Ausdruck „ex brevi" — auch schon vor Vollendung des Druckes Basel verlassen haben und so umsomehr von seiner Verborgenheit als Verfasser des Werkes haben reden können. Stähelin (S. 93) läßt ihn schon gegen den Schluß der schönen Jahreszeit 1535 über die Alpen nach Italien und zur Herzogin von Ferrara wandern (vgl. auch Herzog a. a. O., S. 513). Dem steht eine neuere Ausführung Rilliet's entgegen, wonach derselbe bis zur Vollendung des Druckes ruhig in Basel blieb und erst am Ende des März 1536 von dort abging [a]).

a) Rilliet, Lettre à Mr. Merle d'Aubigné sur deux points obscures de la vie de Calvin (Genève 1864). In deutschen Blättern erinnere ich

Wir finden Rilliet's Abhandlung, welche erst nach dem 29. Bande des Corp. Reform. erschienen ist, in Vol. XXXI, p. XXX als „une brochure aussi spirituelle que savante“ citirt, doch ohne daß auch noch mit Bezug auf die soeben angeregte Frage von ihr Gebrauch gemacht würde. In der Entscheidung der Hauptfrage wird indessen dadurch Nichts geändert.

Ferner bedarf es noch einer kurzen Erörterung darüber, ob nicht für die Geschichte der inneren Entwicklung des Calvinischen Werkes die französischen Ausgaben trotz der Priorität der lateinischen doch mit in Betracht zu ziehen sind. Es müßte dies umsomehr geschehen, je mehr Calvin in einer von ihm selbst herstammenden Uebertragung das, was er übersetzte, zugleich noch genauer erläutert und theilweis auch schon umgestaltet und weitergebildet hätte. Einen Vergleich der französischen mit den lateinischen Ausgaben machen uns die weiter erschienenen Bände des Corp. Reform., Vol. XXXI und XXXII möglich. Wir erhalten hier zuerst in der schon bisher erwähnten Einleitung des 31. Bandes eine Uebersicht über die verschiedenen Editionen der Uebersetzung, welche zu Calvin's Lebzeiten erschienen sind und welche je auf den verschiedenen Hauptausgaben des lateinischen Textes ruhen. Auch ist hiebei aus der ersten Uebersetzung vom Jahre 1541, welcher schon die zweite lateinische Redaction vom Jahre 1539 zu Grunde liegt, die oben von uns erwähnte Vorrede vollständig abgedruckt (p. XXXIII). Die französische Institution selbst haben dann die Herausgeber durch jene beiden Bände hindurch in der schließlichen Hauptausgabe des Jahres 1560 vorgelegt, während sie daneben in fortlaufenden Anmerkungen über die Abweichungen derselben von den früheren französischen Ausgaben berichten, auch kleinere und größere Stücke aus diesen wörtlich beifügen; zugleich vergleichen sie in den Anmerkungen die Uebersetzung mit dem lateinischen Grundtexte. Für die Frage, die wir hier noch erörtern wollten, ergibt sich nun das Folgende. Die Uebersetzung in jener ersten Ausgabe ist, wie wir bereits aus den oben

---

mich nicht diese Schrift schon besprochen gefunden zu haben, außer bei Herzog, Encykl. XIX, 307, und eingehender an einem Orte, wo man nicht nach ihr suchen wird, nämlich im Cotta'schen Morgenblatt 1864, Nr. 31.

citirten Worten der Vorrede vernommen haben, aus Calvin's eigener Hand hervorgegangen. Aber sie folgt, wie auch die Herausgeber (p. XXVIII) auf Grund genauer Vergleichung erklären, Satz für Satz dem lateinischen Original; ja sie schließt sich diesem so streng an, daß sie mitunter für Leser, welche mit dem Latein weniger vertraut sind, dunkel werden muß. Einzelnes freilich wird sich doch in ihr finden lassen, was Calvin hier eigenthümlich ausgedrückt oder auch erläuternd dem ursprünglichen Texte beigefügt hat. So lesen wir hier in dem Abschnitt von der bürgerlichen Obrigkeit, ehe Calvin auf die mit den verschiedenen Verfassungsformen verbundenen Gefahren eingeht, mehrere dem französischen Text eigenthümliche Sätze, in welchen er Monarchie, Aristokratie, Demokratie kurz definirt (Vol. XXXII, p. 1133 vgl. Vol. XXIX, p. 233 und 1105. Vol. XXX, p. 1098); sie waren, wie wir aus dem Fehlen einer dem entgegengesetzten Notiz bei unseren Herausgebern schließen müssen, von Calvin schon seiner eigenen, ersten Uebersetzung eingefügt. Solche Aenderungen des Inhaltes indessen, welche für unseren Zweck vermöge ihrer inneren Bedeutung in Betracht zu ziehen wären, sind mir wenigstens nicht in die Augen gefallen. Nur in Betreff einer Umstellung, welche Calvin 1541 in der Reihenfolge der Capitel vorgenommen hat, werden wir auf jene Ausgabe zurückkommen müssen. Im Anschluß an die lateinische Ausgabe von 1543 erschien dann eine zweite französische 1545. Von ihr habe ich aus dem eben vorhin erwähnten Abschnitt und Zusammenhang eine recht beachtenswerthe Modification des lateinischen Textes anzuführen, welche von unseren Herausgebern gar nicht bemerkt worden zu sein scheint. Calvin läßt in jenem Zusammenhang 1543 den neu aufgenommenen Satz folgen: „equidem, si in se considerentur tres illae — — regiminis formae, minime negaverim vel aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia (= Demokratie, nach griechischem Sprachgebrauch von πολιτεία) statum aliis omnibus longe antecellere". Statt dessen sagt die Ausgabe, welche für Frankreich in der Landessprache erschien, offenbar absichtlich weit unbestimmter: „vray est que si on fait comparaison des trois especes, — — — que la préeminence de ceux qui gouverneront tenants le peuple en liberté, sera plus à priser".

Allein bei dieser Uebersetzung haben wir nun schon keine Gewähr mehr dafür, daß sie, wenn sie auch das „translatée par luymesme" auf dem Titel behält, darum ihrem ganzen Inhalte nach, nämlich auch in den Stücken, welche nach 1543 aufzunehmen waren, direct von Calvin verfaßt sei. Vollends hört eine solche Gewähr auf bei der schließlichen französischen Ausgabe vom Jahre 1560; ja es stellt sich hier vielmehr ein theilweis entgegengesetzter Sachverhalt heraus. Hier ist die Uebersetzung bis zum 7. Capitel des ersten Buches eine ganz neue, verschieden von der des Jahres 1541, die auch durch die dazwischen liegenden Ausgaben mit den durch die Aenderungen des Originals bedingten Zugaben sich forterhalten hatte; letztere ist daher hier von den Herausgebern anmerkungsweise beigefügt worden. Im weiteren Verlauf beschränkt sich das Werk der neuen Uebersetzung auf die vielen neuen Bestandtheile des Originals vom Jahre 1559, während im Uebrigen der alte französische Text beibehalten ist, und zwar zeigen jene Bestandtheile hier mancherlei Abweichungen vom Original, auch viele kleine Erweiterungen. Allein in Betreff dieses Theiles der Uebertragung haben nun die Herausgeber einleuchtend nachgewiesen, daß man sie der Feder Calvin's nicht beilegen dürfe, da sich hier nicht blos eine große Zahl von Ungenauigkeiten, Auslassungen und müßigen Zusätzen finde, sondern auch eine Reihe von Stellen, wo der Uebersetzer offenbar selbst den lateinischen Text nicht verstanden habe. Von der neuen Bearbeitung jener ersten Capitel meinen die Herausgeber, sie wenigstens sei vielleicht von Calvin selbst. Und hiefür könnte man auch einen, bei anderer Gelegenheit von ihnen beigebrachten Brief N. Colladon's (Vol. XXIX, p. XLI) geltend machen, worin dieser aus eigener Erinnerung erzählt, wie Calvin selber mit einer französischen Uebersetzung seiner Institutio sich beschäftigt, Vieles hiefür dictirt, daneben Blätter aus einem älteren französischen Exemplar eingeschaltet habe u. s. w. Indessen scheint mir auch jener erste Theil in seinem Inhalt ähnliche, obgleich nicht so viele und auffallende Kennzeichen, wie jenes spätere, darzubieten, welche auf eine andere als Calvin's Hand schließen lassen. Auch schon hier fehlt der Satzverbindung, während sie mehr Weitschweifigkeit als im Original zeigt, doch die rechte Klarheit und Schärfe des

Gedankens, welche wir erst im Rückblick auf's Original gewinnen. Auch hier schon finden sich Ungenauigkeiten, Auslassungen und Zusätze, die den Sinn des Verfassers abschwächen oder geradezu stören; man vergleiche besonders vom 5. Capitel ab; überdies haben auch die Herausgeber selbst unter die Stellen, welche gegen die Uebersetzung der auf Cap. 7 folgenden Abschnitte durch Calvin zeugen sollten, ein recht schlagendes Beispiel mit aufgenommen, das schon dem 5. Capitel zugehört. — Nach diesen Wahrnehmungen und den eigenen Erklärungen der Herausgeber über den Ursprung der Uebersetzungen kann ich nebenbei die Bemerkung nicht unterdrücken, daß es principiell richtiger gewesen wäre, in's Corpus Reformatorum den Text der ersten französischen Ausgabe, als den dieser letzten, in extenso aufzunehmen, wenn auch auf die Gefahr hin, daß dann durch Beifügung der späteren Stücke unter jenen Text der Druck eine minder schöne Gestalt bekommen hätte. Es ist nicht blos, wie die Herausgeber sagen (Vol. XXXI, p. XLV) „wahr, daß die älteren Texte in gewissem Sinne mehr authentisch sind"; sondern sie selber haben zuvor dafür sich erklärt, daß jener es in Wahrheit allein sei. Am meisten kann man ihrem Verfahren von einem praktischen Gesichtspunkt aus Recht geben, nämlich mit Rücksicht auf die Verbreitung der neuen Ausgabe unter französischen Lesern, deren größtem Theil ohne Zweifel daran gelegen sein wird, den Text der schließlichen Redaction auch in französischer Sprache als ein Ganzes vor sich zu haben. — Wir aber dürfen jetzt nach dem Gesagten überhaupt wieder von den französischen Ausgaben zu der Gestaltung des Werkes in den lateinischen uns zurückwenden.

Den Gang, welchen die Entwicklung des Werkes nahm, überblicken wir zuerst im Ganzen und Großen. Darauf werden wir in Betreff einzelner Lehrstücke näher zuzusehen haben, wie ihr Stoff im Verlauf der Arbeit weiter auseinandergelegt und bestimmt worden sei — wieweit etwa auch der Standpunkt Calvin's in der Auffassung und dem Vortrag derselben sich modificirt zeige (so in unserem zweiten Artikel).

Es ist schon oben bemerkt worden, daß Calvin's Institutio in ihrer ersten Ausgabe noch weniger den Eindruck einer systema-

tischen Ausführung der christlichen Lehre mache als die Loci Melanchthon's in ihrem ersten Entwurfe. Beim Ueberblick über die einzelnen Bestandtheile, in welche jene zerfällt, möchte man sogar überhaupt zweifeln, ob in dieser Gliederung des Stoffes ein wissenschaftlicher, systematischer Geist thätig gewesen sei, so wenig dann bei genauerem Einblick ein solcher Geist schon hier sich verkennen läßt.

Es sind die alten Hauptstücke des populären christlichen Unterrichts, in welchen auch Calvin hier den Stoff seiner Institutio christianae religionis auseinanderlegt. Sie folgen aufeinander in derjenigen Ordnung, in welcher Luther sie zu einem Katechismus vereinigt hat. Beim Eintritt in das Buch — nach der Zuschrift an König Franz — empfängt uns sogleich als Aufschrift des ersten Capitels der Titel „De lege, quod decalogi explicationem continet" (p. 27 sq. unserer Ausgabe). Das zweite handelt De fide, indem es den Inhalt des apostolischen Symbolums explicirt (p. 56—86); das dritte vom Gebet, in Auslegung des Vaterunsers (p. 81—101). An diese drei Hauptstücke reiht sich, wieder ähnlich wie in Luther's Katechismus, eine Ausführung über Taufe und Abendmahl, die beiden einzigen wahrhaftigen Sacramente des Neuen Bundes, in Cap. 4 (p. 102—140). Darauf aber folgt nun bei Calvin noch in Cap. 5 eine besondere Widerlegung der katholischen Lehre von angeblichen fünf weiteren Sacramenten (p. 141—195); endlich in Cap. 6 (p. 195—248) eine Belehrung über die „christliche Freiheit", wo der Verfasser aus Anlaß der Frage, wie der dieser Freiheit theilhaftige Christ zu menschlicher Gesetzgebung sich verhalte, auch die Grundlehren von der Kirchengewalt und nicht minder von der weltlichen Obrigkeit eingehend erörtert.

Neben der Methode, nach welcher Calvin den Lehrstoff zunächst unter jene drei Hauptstücke zusammengefaßt hat, erfordert hier eben auch das Verhältniß, in welchem nun hiezu die noch folgenden Capitel stehen, unsere Aufmerksamkeit. An sich boten jene Hauptstücke einen Rahmen dar, in welchen bereits der ganze wesentliche Inhalt des christlichen Unterrichts sich befassen ließ, wenn überhaupt einmal der Stoff nach ihnen gegliedert werden sollte. Die Institutio wird auf dem Titel unserer ersten Ausgabe bezeichnet als „totam fere

pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens". Und in der That hat Calvin Alles, was von der Heilslehre „zu wissen nothwendig ist", wenigstens den Grundzügen nach schon so vollständig in jenen Rahmen aufgenommen, daß sich daran sehr leicht auch Alles, was weiter noch der Darlegung bedürftig schien, hätte anreihen lassen. Er hat, wie wir beiläufig bemerken, dort schon auch solche Lehrsätze erörtert, denen nicht blos Luther in seinem Katechismus gemäß den Zwecken einer praktisch-katechetischen Lehrschrift keine derartige Erörterung zu Theil werden läßt, sondern auf welche auch Melanchthon in seinen Loci Anfangs noch nicht näher hatte eingehen wollen, weil es in ihnen um die höchsten objectiven, mehr anzubetenden als zu erforschenden Mysterien sich handele, nämlich die Lehre von des Gottessohnes ewigem Wesen und Verhältniß zum Vater. Dort bot ja nun für die Gegenstände, welche Calvin vielmehr erst in drei weiteren, besonderen Capiteln behandelt hat, besonders das zweite Hauptstück beim vierten Theile des apostolischen Symbolums (p. 72 sqq.) Raum und Anknüpfung: die Lehre von der Kirche und von der Sündenvergebung, deren man eben in der Kirche genieße, führte von selbst auf die Lehre von den Sacramenten, von Kirchengewalt und Kirchenregiment, von unberechtigten oder berechtigten kirchlichen Satzungen. Zur Lehre von der Kirche und Gemeinschaft der Heiligen gehörte sofort auch der Gegensatz gegen die römische Auffassung von Ordo und Priesterthum, auf welchen Calvin dann erst im 5. Capitel bei den fünf fälschlichen Sacramenten zu reden kommt. Ueber das Binden und Lösen nach dem Sinne Christi hatte Calvin auch wirklich schon dort seine Hauptsätze kurz ausgeführt, während er im 5. Capitel bei der Lehre vom Ordo erst wieder neu davon anhebt und auch im 6. Capitel bei der Lehre von der Kirchengewalt theilweise noch einmal darauf zurückkommen mußte. Für die Lehre von den weltlichen Obrigkeiten, welche sich dann an die von der Kirchengewalt bei ihm anschließt, hätte sich derselbe Anschluß auch schon innerhalb einer allgemeinen Lehrausführung über die Kirche durchführen lassen. Besonders auffallen kann die Behandlung, welche in jener Gliederung des Stoffes der Lehre von der Buße zu Theil geworden ist. Eine Erörterung der

Hauptmomente, welche zu dieser Lehre gehören, zieht sich, wie wir bald noch näher sehen werden, schon durch die beiden ersten Hauptstücke hin: eine Erklärung über die Wirkung, welche zum Behuf der Sündenerkenntniß das Gesetz hervorbringen, über den seligmachenden Glauben, den die Predigt von Christus erwecken solle u. s. w. Schließlich wird hier bei der Aussage des apostolischen Symbols über die Sündenvergebung Alles dahin zusammengefaßt, daß die Gläubigen die Vergebung empfangen, wenn sie, vom Bewußtsein der Sünden darniedergebeugt, ihr Fleisch und alles das Ihrige abtödten, — daß sie diese Buße während ihres Wandels im Kerker des Leibes beständig fortsetzen müssen, — und daß sie nicht etwa hiedurch die Vergebung selber verdienen, vielmehr unter völliger Geringschätzung ihrer selbst erst die Barmherzigkeit Gottes in Christo verschmecken und in gewisser Zuversicht zu der hier dargebotenen Vergebung wieder aufleben sollen. Nachher aber, gegenüber vom katholischen Bußsacrament, handelt Calvin erst noch neu und noch eingehender von dieser Abtödtung und Vergebung, um von hier aus überzugehen zur scholastischen Lehre von contritio, confessio, satisfactio, von der wahren Schlüsselgewalt u. s. w. — Gegenüber vom Inhalt jener drei Hauptstücke kann das, was die weiteren Capitel nachbringen, jedenfalls nur als ein Anhang gelten. Ja es sind Anhänge nur zu einzelnen Bestandtheilen jener Hauptstücke. Allein dem Umfang nach wird das, was wir als die Hauptmasse des Buches ansehen möchten, von den Anhängen beträchtlich übertroffen, und zwar so ganz besonders auch jenes wichtigste Hauptstück De fide; man vergleiche die oben angegebenen Seitenzahlen. Mit Bezug auf die letzten Capitel läßt sich nicht mehr sagen [a]), daß das Buch in seiner ersten Ausgabe in der That ganz dem von Calvin selbst ihm beigelegten Namen eines „kurzgefaßten Handbuchs" entspreche. — Ferner hat hier auch der Gedankengang mehr wissenschaftliche Strenge als in den ersten Hauptstücken. Wir dürfen nicht meinen, Calvin habe hier sich mehr gehen lassen und sei dadurch auch weitläufiger geworden. Er schreibt vielmehr gerade hier mit besonderer Umsicht und Schärfe. — So fand dann

a) Stähelin a. a. O. I, 74.

Calvin, als er sein Werk erweiterte und umarbeitete, auch weit weniger durchgreifende Aenderungen bei den Bestandtheilen der letzten als bei denen der ersten Capitel nöthig.

Es läßt sich im Voraus erwarten, daß bestimmte und specielle Interessen und Motive der Grund waren, weshalb Calvin den Stoff seiner drei letzten Capitel in dieser Weise ausführte. Und zwar haben wir hiebei noch zu unterscheiden zwischen dem vierten und zwischen dem fünften und sechsten, deren Ausführlichkeit am meisten auffallen kann. Dort, bei der Lehre von den beiden Sacramenten, wobei besonders die vom Abendmahl erörtert wird, hat Calvin vorzugsweise ein Bedürfniß im Auge, welches aus dem Schooße des Protestantismus selbst heraus sich geltend machte. Es ist ihm um die richtige Stellung seiner evangelischen Leser zu den inmitten der evangelischen Gemeinschaft ausgebrochenen Streitigkeiten zu thun. Vornehmlich in diesem Sinne konnte er (p. 102) sagen: „nunc de sacramentorum ratione dicendum erit, de quibus certam aliquam doctrinam tradi magnopere nostra refert". Analoge Gründe haben Luther veranlaßt, in seinem großen Katechismus dem Abschnitt über Taufe und Abendmahl eine solche Ausdehnung zu geben. Gegenüber von den bisher in jenem Streit aufgestellten Haupttheorieen, der lutherischen und der schweizerischen, will Calvin jetzt den ihm eigenthümlichen Standpunkt begründen und klar machen: sich fern haltend von einer Auffassung, welche, um die wahre Bedeutung der Sacramente zu behaupten, Gott an irdische Werkzeuge zu binden und dem Leib Christi den Charakter wahrer und menschlicher Leiblichkeit abzusprechen Gefahr läuft, — noch weit angelegentlicher aber sich verwahrend gegen eine Herabsetzung jener Bedeutung, wobei man die Sacramente, anstatt vor Allem göttliche Mittel zur Stärkung des Glaubens und zu geistlicher Nahrung in ihnen zu erkennen, ganz oder wenigstens überwiegend nur zum Ausdruck menschlichen Bekennens, ja am Ende gar zu einem leeren Schauspiel mache. Daß der wahre Gehalt der Sacramente nicht aufgegeben werden sollte, war schon hiemit auch den Vorwürfen des Katholicismus gegenüber versichert; eigens und eingehend wendet sich gegen ihn unser Capitel nur mit seinen Erklärungen über die Anbetung der Hostie, über den Laienkelch und

besonders über die Messe. Dagegen ist dann bei den weitläufigen Ausführungen der beiden letzten Capitel das Verhältniß zum Katholicismus das eigentlich Bestimmende für Calvin. Eigens gegen diesen, besonders gegen seine Buße und Schlüsselgewalt und gegen sein Priesterthum, wendet sich die wesentlich polemische Ausführung des fünften Capitels. Im sechsten Capitel überwiegt über die polemische Tendenz die apologetische: während die Evangelischen mit guten Gründen die Kirchengewalt nach päpstlichem Sinn und die Satzungen, unter welchen diese die Seelen knechte, zurückweisen, soll man nicht meinen, daß sie dem Staat, den politischen Gesetzen, den Obrigkeiten oder auch nur wenigstens den bösen, tyrannischen Regenten die vollste Anerkennung und völligen, bürgerlichen Gehorsam verweigern, noch auch, daß sie überhaupt von einer Kirchengewalt oder von kirchlichen Ordnungen Nichts wissen wollen. Es soll blos das geistliche und das politische Regiment wohl unterschieden, die Kirchengewalt wesentlich in den von Gott verordneten Dienst des Wortes gesetzt, keine menschlich-kirchliche Verordnung zum Bann für die Gewissen gemacht werden. In Betreff eben dieser besonderen polemisch-apologetischen Capitel aber ist nun ferner noch zu bemerken, daß sie, wie unser Ueberblick über sie zeigt, nicht speciell gerade diejenige Frage erörtern, um welche in Wahrheit der tiefste Gegensatz der evangelischen gegen die katholische Anschauung sich bewegt, nämlich die Frage von der Rechtfertigung, diesem Mittelpunkte in der Lehre von subjectiver Aneignung des Heiles und in der Lehre vom Heilsweg überhaupt. Das Wesentliche über den Weg des Heiles durch Gnade und Glauben im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit hatte Calvin schon in jene ersten zwei Hauptstücke aufgenommen, dort aber noch ohne eine so eingehende Apologetik und Polemik. Jetzt, wo die specielle apologetische und polemische Ausführung eintritt, bilden ihren Hauptgegenstand vielmehr die kirchlichen Institute, Satzungen, Uebungen und äußeren Autoritäten des Katholicismus; nur aus Anlaß des Gegensatzes zur sacramentalen Bußübung der römischen Kirche ist Calvin auch noch auf eine genauere Exposition des innerlichen Processes in der wahren Buße zurückgekommen. Eine Erklärung hiefür können wir nur darin finden, daß eben auch diejenigen speciellen Vorwürfe und Ansprüche

von Seiten der katholischen Kirche, welche damals Calvin besonders nahe getreten waren, vorzugsweise auf jene Punkte sich gerichtet hatten. So war es im Kampfe der Reformation ja überhaupt gar häufig der Fall, wo es katholischen Gegnern an der Neigung, in jene tiefsten Fragen des inneren Heilslebens sich einzulassen, oder überhaupt an Sinn und Verständniß für dieselben fehlte, namentlich aber, wo es galt, den Arm der weltlichen Gewalt gegen die Neuerer aufzubieten. Und so hatte in der That Calvin gerade damals vorzugsweise mit Angriffen dieser Art zu thun. Er selbst sagt später in der mehr erwähnten Vorrede zu seinem Psalmencommentar: die grausamen Maßregeln gegen die Protestanten in Frankreich habe man damals durch das Vorgeben zu rechtfertigen gesucht; daß Diejenigen, welche so behandelt werden, nur Anabaptisten und unruhige, wirre Menschen seien, von denen auch aller politischen Ordnung der Umsturz drohe; hiegegen habe er nicht schweigen dürfen; deshalb habe er seine Institutio herausgegeben. Speciell über Alles, was hiemit zusammenhing, mußte er sich erklären in einer Schrift, die auf den König von Frankreich wirken sollte. Den speciellen Gegensatz gegen die Anabaptisten in Betreff der Kindertaufe hat er freilich jetzt nur erst kurz erörtert; ausgesprochen aber hat er ihn mit den Hauptgründen schon bestimmt genug, um auch in dieser Beziehung den Vorwurf irgend einer Gemeinschaft mit jenen abweisen zu können. — Blicken wir endlich von hier aus wieder auf die drei ersten Capitel und ihr Verhältniß zu den letzten zurück, so finden wir seine Ausführung dort noch nicht wie hier von solchen Gesichtspunkten durchdrungen. Und mit Bezug darauf gedenken wir nun der Erklärung, welche Calvin in seiner Dedication über die A b s i c h t s e i n e s W e r k e s gegeben hat. Er habe, sagt er, als er zuerst die Hand an das Werk gelegt, an Nichts weniger gedacht, als daran, Etwas zu schreiben, was dem Könige überreicht werden sollte; seine Absicht sei nur gewesen, einige „Rudimente" vorzutragen zur Unterweisung von Lesern, die religiöses Interesse haben, in der wahren Frömmigkeit und insbesondere zum Besten seiner Landsleute, der Franzosen, von denen er sehr Viele nach Christus dürsten, sehr Wenige mit einer, wenn auch nur mäßigen, Erkenntniß ausgestattet gesehen habe; diese seine Absicht

gebe auch sein Buch selbst zu erkennen durch die ganz einfache Lehrform, die er ihm gegeben habe („liber — — ad simplicem rudemque docendi formam appositus“; französisch: „je l'ay accomodé à la plus simple forme d'enseigner qu'il m'a esté possible“); als er jedoch das Wüthen gottloser Leute in Frankreich gegen die Bekenner gesunder Lehre gesehen habe, sei es ihm ersprießlich erschienen, dasselbe Werk zugleich zur Unterweisung Derjenigen, für die er es ursprünglich bestimmt und zu einem Bekenntniß vor dem Könige dienen zu lassen. Die Absichten, von welchen Calvin im Psalmencommentar und in dieser Dedication redet, widersprechen einander natürlich nicht, wie sie denn auch von Stähelin unbefangen neben einander aufgeführt worden sind. Aber eben sie in ihrem Unterschiede von einander dienen uns nun zur Erklärung jenes Verhältnisses zwischen der ersten und zweiten Hälfte des Werkes. Eben hinter jener Absicht, welche Calvin in der Dedication für seine ursprüngliche erklärt, tritt in der ersten Hälfte noch die apologetisch-polemische Tendenz zurück, obgleich natürlich auch schon jene Unterweisung ihren Standpunkt speciell im Gegensatz gegen die katholische Lehre einnehmen mußte. In den letzten Capiteln wird die Ausführung wesentlich von dieser Tendenz und zwar mit Rücksicht auf die erwähnten specielleren Vorwürfe der Gegner bestimmt, obgleich natürlich auch sie zugleich wieder dem Bedürfniß der evangelischen Leser dienen, sie theils in ihrer Freiheit gegenüber den Ansprüchen der römischen Kirche befestigen, theils vor einem Mißbrauch der Freiheit, wie man ihn Anderen mit Recht vorwarf, warnen und bewahren sollte. Zu einer so eingehenden polemischen und besonders apologetischen Bezugnahme auf jene Gegensätze mag Calvin auch der Zeit nach erst später sich veranlaßt gefunden haben, während eine solche Darstellung der „rudimenta“, wie wir sie in den drei ersten (beziehungsweise auch noch im vierten) Capitel vor uns haben, schon vorher von ihm entworfen war. Die Zeit, wo er „zuerst die Hand an das Werk legte“, muß nach diesen Ausdrücken Calvin's dem Zeitpunkt, aus welchem die Dedication stammt, jedenfalls um eine ziemliche Strecke vorangegangen sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er, wie hieraus auch in der Einleitung Vol. XXXI, p. XIII geschlossen wird, den Anfang

und ersten Entwurf schon in Frankreich gemacht hat. Dieselben Motive, welche ihn später erst zu der Präsentation des Werkes an den König veranlaßten, werden auch erst im Verlauf seiner Arbeit jene specielle, ausführliche Behandlung des Inhalts der letzten und namentlich vollends des sechsten Capitels verursacht haben. Der Gesammtinhalt aber, mit welchem es ein „Unterricht christlicher Religion" zu thun hat, ist dann eben nicht so, wie es nach dem inneren Zusammenhang der Gegenstände möglich und im Interesse einer systematischen, wissenschaftlichen Ausführung gefordert war, in Eines verarbeitet worden.

In dem Gesagten haben wir denn auch schon eine Erklärung für die eigenthümliche Form, in welcher der schon von den ersten Capiteln zusammengefaßte wesentliche Inhalt des christlichen Unterrichts durch diese Capitel hindurch auseinander gelegt wird. Speciell von ihnen gilt, was Calvin bemerkt über eine von ihm selber beabsichtigte „simplicem rudemque docendi formam" [a]). Für jene belehrungsbedürftigen Christen, welche bei allem Hunger nach Christus höchstens eine „mäßige" Erkenntniß besaßen, paßte die geringere wissenschaftliche Strenge, die Vereinigung von Praktischem und Theoretischem, die schlichte Kürze auch in sehr wichtigen Abschnitten der Lehre. Für sie paßte namentlich jene Einordnung des ganzen, theils mehr praktischen, theils mehr theoretischen Lehrstoffes unter diejenigen allgemeinen Hauptstücke, welche ihnen jedenfalls schon am meisten geläufig waren, nämlich unter die des Katechismus. Wir wissen, daß Melanchthon seine Loci mit ihrem mehr durchweg wissenschaftlichen Gange der Ausführung gleich zu Anfang nicht überhaupt für Christen von einer so allgemeinen Bildung, daß sie Latein verstanden, oder für die gens d'étude im Sinne Calvin's (s. oben), sondern für Studenten oder Studirthabende in weit engerem Sinne des Wortes geschrieben hat. Zugleich zeigte dann das Vorantreten dieser allgemein christlichen Hauptstücke auch

a) Stähelin (I, 45) hat den Sinn dieser Worte nur unvollständig wiedergegeben, indem er übersetzt: „ich bemühte mich, so einfach als möglich mich auszudrücken"; sie gehen auf die ganze Form.

den katholischen Lesern von vornherein an, daß die neue Lehre nichts Anderes wolle, als diese nach ihrem wahrhaften, schriftgemäßen, göttlichen Inhalte darlegen.

Allein andererseits zeigt sich nun, wie schon oben angedeutet wurde, auch schon in dieser Darstellungsform klar der systematische Geist, die systematische Arbeit des Verfassers. Der Stoff ist doch keineswegs blos äußerlich nach diesen Hauptstücken aneinandergereiht. Durch die Hauptbestandtheile des Unterrichts, die sich so vertheilt haben, zieht sich doch schon von Anfang an ein Faden, der sie nach ihrem inneren Zusammenhange verbindet. Ja es beginnt schon hier diejenige innere Entwicklung des Stoffes, welche dann auch für Calvin's spätere Bearbeitungen desselben grundlegend geblieben ist. Unter der Ueberschrift „De lege etc." kommt Calvin doch nicht sogleich auf Gesetz und Dekalog zu reden. Er geht vielmehr davon aus, daß die Summe der heiligen Wissenschaft aus diesen zwei Theilen bestehe: aus der Erkenntniß Gottes und aus der Erkenntniß unserer selbst. Mit Bezug auf die erstere faßt er in wenigen Sätzen die Eigenschaften Gottes zusammen. Um in die letztere einzuführen erklärt er: Adam, nach dem Bilde dieses Gottes geschaffen, habe durch seinen Fall die Gaben der Gnade und die Gemeinschaft mit Gott für sich und für uns Alle verscherzt; wir seien völlig unfähig, etwas Gottgefälliges zu thun, seien sämmtlich Kinder des Zornes, seien aber zugleich in Selbstliebe so verblendet, daß wir uns nicht so erkennen und demgemäß darniederwerfen wollen. Eben zu dem Behufe, sagt er dann, sei das geschriebene Gesetz von Gott gegeben, damit diese Lehre von der Gerechtigkeit uns klar zeige, wie weit wir vom rechten Weg entfernt seien; wir sollen darin als in einem Spiegel unsere Sünde und unser Verfluchtsein anschauen. Weiter führt Calvin aus: wenn wir so gedemüthigt seien, gebe Gott den Demüthigen Gnade, und zwar in Christo; Vergebung, Friede, Versöhnung u. s. w. werde in diesem uns geschenkt, so wir im Glauben ihn aufnehmen. Da aber jene Erkenntniß unserer Selbst und unseres Elendes und zugleich dieser Glaube, der uns Gottes Barmherzigkeit genießen lasse, nicht von uns oder in unserem Vermögen sei, so müssen wir Gott anflehen,

daß er in Beides uns einführen möge [a]). In der That hat hiemit Calvin schon den ganzen Gedankengang entwickelt, in welchem der Inhalt und die Bedeutung seiner nachfolgenden drei Hauptstücke — vom Gesetz, Glauben, Gebet — im Voraus zusammengefaßt liegt; und zwar sind es, wie wir sehen, ganz diejenigen Grundgedanken, welche auch bei Luther nicht blos seine Heilslehre überhaupt beherrschen, sondern auch seinen Katechismus durchziehen. Nachdem darauf hin Calvin den Dekalog im Einzelnen ausgelegt hat, schließt er dieses erste Capitel wieder mit Erklärungen über Bedeutung und Zweck des Gesetzes überhaupt. Zugleich handelt er im Anschluß hieran von dem Werthe der guten Werke im Leben der Christen, protestirend einestheils gegen eigene Verdienste, anderntheils gegen die Meinung, als ob die guten Werke abgethan sein sollten. Das Capitel vom Glauben aber knüpft hierauf wieder daran an, daß die Uebertretung des Gesetzes uns verdammt und die Gesetzeserfüllung über unsere eigenen Kräfte gehe: die einzige Rettung aus diesem Elend werde in Gottes Barmherzigkeit dem Glauben dargeboten. Und zwar wird nun sogleich, ehe noch des Glaubens Inhalt nach dem apostolischen Symbole durchgenommen wird, seine subjective Beschaffenheit dahin bestimmt, daß er nicht ein bloßer historischer Glaube, sondern eine volle Zuversicht auf Christus und den guten, gnädigen Gotteswillen sein müsse. Daß dieser Glaube rechtfertige, wird eigens wieder beim Artikel von der Sündenvergebung und namentlich wieder am Schlusse des ganzen Hauptstückes — mit Bezug auf's Verhältniß zur Liebe — behauptet. Die Anknüpfung des dritten Hauptstückes, vom Gebet, erfolgt in der Weise, welche schon der Eingang des ersten Capitels angedeutet hatte. Nur verbindet sich jetzt mit der Beziehung auf das Heil, das wir als Sünder von Gott erflehen müssen, sogleich die Beziehung darauf, daß Gott überhaupt der Geber aller guten Gaben sei und als bester Vater im Gebet um sie wolle angegangen werden. Den Schluß

a) Um Mißverständnisse fern zu halten, muß ich darauf aufmerksam machen, daß die von Stähelin (S. 75) gegebene Uebersicht über unseren Abschnitt, welche namentlich jene Stellung des Gesetzes nicht erkennen läßt, sehr ungenau ist.

macht, nach der Erklärung des Vaterunsers, eine wiederholte Versicherung, daß Gott die im Gebet ausharrenden Gläubigen nie verlassen werde, obgleich er ihnen freilich oft die schwersten Proben auferlege. Unvermittelt erscheint nun hierauf der Uebergang zur Sacramentenlehre des vierten Capitels, sofern er zunächst nur gemacht wird mit dem Satze: „Nunc de sacramentorum ratione dicendum erit, de quibus certam aliquam doctrinam tradi magnopere nostra refert." Indem jedoch dann das Sacrament als ein zur Stütze unseres Glaubens dienendes Zeichen des guten Gotteswillens definirt wird, ist auch ein innerer Anschluß an's Vorige gegeben in der Rückbeziehung auf die Bedürftigkeit des bisher erörterten subjectiven Glaubens [a]). Von der im fünften Capitel folgenden ausführlichen Abhandlung über die angeblichen weiteren Sacramente erklärt Calvin selbst, daß er sie beifüge wegen der bisher festgewurzelten Lehre und Sitte, während an sich schon die Ausführung seines vierten Capitels hinreichen müßte, gelehrige, nüchterne Christen vom fürwitzigen Suchen nach noch mehr Sacramenten abzuhalten. In Betreff des letzten Capitels endlich bemerkt er, er habe schon im Früheren den Gegenstand desselben, die christliche Freiheit, kurz berührt (vgl. besonders in seinen Sätzen über die Geltung des Gesetzes); er müsse noch ausführlicher davon handeln wegen des Mißbrauchs, den Viele von dieser Freiheit machen. — Es konnte nicht fehlen, daß der große Inhalt des christlichen Unterrichts, welchen die drei ersten Capitel umfassend darlegen, auch schon bei der Theilung unter diese Hauptstücke empfänglichen Lesern als ein innerlich sehr wohl zusammenhängendes Ganzes sich vergegenwärtigte. Aber den angemessenen Ausdruck hat er als ein solches Ganzes allerdings in dieser Darstellungsform keineswegs schon gefunden. Es fehlt sehr vielen einzelnen Bestandtheilen bei ihrer Unterordnung unter diese Stücke die directe Beziehung auf den Faden der leitenden Grundgedanken. Es wird vermöge solcher

a) Calvin hat hiernach nicht so, wie es bei Stähelin S. 79f. erscheint, das Gebet (Cap. 3) und die Sacramente (Cap. 4) als „Gnadenmittel" zusammengefaßt; Calvin, sagt Stähelin, gehe mit Cap. 3 zu der Lehre von den Gnadenmitteln über und da nehme das Gebet die erste Stelle ein.

Unterordnung Wesentliches zurückgestellt, für was jener nach seinem inneren Zusammenhang eine frühere Stelle forderte: klar ist dies z. B. in Betreff der Lehre von Gott, als dem allmächtigen Schöpfer. Es wird vorangestellt, was seinem inneren Zusammenhang nach erst auf später Behandeltem ruht: so z. B. die Lehre vom Brauch des Gesetzes mit Bezug auf Diejenigen, welche schon im Glauben wiedergeboren sind, und von den guten Werken, sofern sie aus Kraft der Gnade und im Genuß der Vergebung von Christen vollbracht werden. Die Hauptlehre von der Zutheilung des Heiles aus Gnaden ohne Verdienst an den Glauben oder von der Rechtfertigung durch Glauben hat, während sie durch's Ganze sich hindurchzieht, hiebei für sich selbst eine angemessene besondere Stelle nicht erhalten, und zugleich finden so mit Bezug auf sie sehr viele Wiederholungen statt.

Einen hohen Werth behält die Institutio gerade auch in dieser ihrer ersten Gestaltung. Ja gewisse Vorzüge hat diese Ausgabe sogar vor den späteren Bearbeitungen voraus. Mit großer Sicherheit und Klarheit hat der fünfundzwanzigjährige Verfasser den Inhalt des christlichen Unterrichts durchdrungen und gemäß dem Bedürfniß seiner Leser dargelegt. Die Mängel hinsichtlich der Systematik sind wenigstens zum großen Theil durch dieses Bedürfniß motivirt, und trotz derselben werden einem minder geübten Leser die leitenden Grundgedanken hier sogar noch leichter und lichter sich darstellen, als in den späteren Ausgaben, wo ihre Entwicklung eine streng systematische ist, aber durch eine Masse anschwellenden Stoffes sich hinziehen muß, unter dem sie leicht sich verbirgt (vgl. auch Stähelin hierüber, S. 86). Vor den nachfolgenden Bearbeitungen endlich wird diese immer anziehend bleiben durch den Charakter ursprünglicher Frische, der den ersten Guß auszeichnet. Sie ist insofern wieder der ersten Ausgabe von Melanchthon's Locis zu vergleichen; dabei bricht in dieser, obgleich ihr Gang im Ganzen schon systematischer ist, doch die lebendige innere Bewegung des Verfassers an einzelnen Abschnitten auch unvermittelt und heftig durch: nicht so bei Calvin, dem gerade bei seiner ersten Ausgabe eine Verbindung warmen Lebens mit durchgängiger maßvoller Ruhe der Darstellung eigenthümlich ist.

Calvin selbst sagte nachher von seiner ersten Ausgabe, er habe hier großentheils nur leichthin gearbeitet [a]). Wir werden diese Erstlingsarbeit schon gewichtig genug finden. Sie hat auch zu ihrer Zeit schon weithin und kräftig gewirkt: Gott, sagt Calvin, habe ihr einen Erfolg gegeben, den er selbst nimmermehr erwartet habe. Aber ein Hauptwerk protestantischer Theologie für Jahrhunderte war sie noch nicht. Sie ist es geworden durch die unermüdliche Weiterarbeit ihres Verfassers, der ohne Zweifel mehr als irgend einer der Leser gleich in der nächsten Zeit das Bedürfniß fühlte, sie nach allen Seiten hin fortzubilden.

Die zweite Ausgabe erschien zu Straßburg 1539, in ihrer Vorrede datirt vom 1. August. In Betreff ihres Titels machen wir auf eine Berichtigung aufmerksam, welche gewissen herkömmlichen ungenauen und irrthümlichen Angaben über ihn jetzt zu Theil geworden ist. Man liest nämlich häufig, sie sei „erschienen unter dem Namen Alcuin“: so bei Stähelin a. a. O., S. 62, bei Dorner a. a. O., S. 375. Aeltere hatten sich genauer ausgedrückt: es gebe seltene, merkwürdige Exemplare des Buchs mit diesem Anagramm. Der ursprüngliche Sachverhalt ist nach Vol. XXIX, p. XXXIV sqq. ohne Zweifel der: die Auflage im Großen trug den Titel „autore Joanne Calvino Noviodunensi“, demnach nichtsweniger als die Person des Verfassers verhüllend. Nur eine für Frankreich bestimmte Anzahl von Exemplaren erhielt den anderen Titel, um unter seinem Schutze durch die Hände von Grenzvisitatoren und anderen Inquisitoren laufen zu können. Noch mehr: es blieb auch in der Ueberschrift der dem Titel und einem kurzen Vorwort folgenden Dedication der Name des Königs Franz weg, und jene lautete: „potentissimo illustrissimoque monarchae magno Francorum regi, principi ac domino suo, Alcuinus“.

a) In der Vorrede von 1539, Vol. XXIX, p. 255 (vgl. Vorrede von 1559, Vol. XXX, p. 1): „in prima hujus nostri operis editione — — leviter majori ex parte, ut in minutis operibus fieri solet, defunctus eram“ (In der Uebersetzung Vol. XXXI, p. 5: „je m'en estoye acquitté plus legerement, m'estudiant à brieveté“. Stähelin (S. 61) hat hier, wie auch an andern Stellen, Calvin's Worte nicht nach dem Original, sondern nach dieser Uebersetzung wiedergegeben.)

Es konnte Einer meinen, eine Schrift des alten Alcuin, dem „großen Frankenkönige“ gewidmet, in neuem Drucke vor sich zu haben. Ein solches Exemplar haben z. B. unsere Herausgeber noch in Basel gefunden.

Indem Calvin in seiner Vorrede für den großen Erfolg seiner Schrift vom Jahre 1536 Gott und den Lesern dankt und seinen Dank eben mit der gegenwärtigen neuen Arbeit möchte abgestattet haben, fügt er hiezu bei: „et facturus id quidem eram aliquanto maturius, nisi totum fere biennium dominus me miris modis exercuisset“. Wunderbar war er in der That umgetrieben worden, seit er die erste Ausgabe veröffentlicht hatte: umgetrieben durch seine Reise nach Italien, von da zurück nach Basel, sofort weiter in seine Vaterstadt Noyon, dann wieder Basel oder Straßburg zu, wobei er unterwegs unversehens in Genf sich festgehalten fand; umgetrieben durch die Sorgen und Kämpfe, welche die Genfer Zustände bereiteten, bis er den Staub dort von den Füßen schüttelte und wieder den Wanderstab ergriff; umgetrieben endlich durch die Pflichten des in Straßburg übernommenen Berufes, wo er zugleich pastorale Thätigkeit und ein akademisches Lehramt zu versehen hatte. Und erstaunlich müssen wir nun in der That auch die Studien nennen, die er, wie die neue Bearbeitung der Institutio bezeugt, auch unter solchen Umständen weiter getrieben, für sein Buch verwerthet, in seinem Buche niedergelegt hat. Den eigenen Stoff hat er neu durchdrungen, gerade in den wichtigsten Stücken sehr bereichert, auch jetzt überall mit gleichmäßiger Schärfe des Gedankens und Präcision des Ausdruckes ausgeführt. Mit Belegstellen aus der heiligen Schrift ist die neue Ausgabe weit vollständiger ausgestattet als die erste. Dazu kommt eine ausgedehnte Bezugnahme auf menschliche, und zwar nicht blos theologische, sondern auch altclassische Literatur. Unter den alten kirchlichen Schriftstellern ist natürlich Augustin auch von Calvin wie von den anderen Reformatoren am meisten fort und fort benutzt und über ihn mit den Katholiken gekämpft worden. Auch alte griechische Theologen aber, darunter Origenes, begegnen uns jetzt bei Calvin. Auf die Theorieen der Scholastiker ferner geht er jetzt bei verschiedenen Punkten sehr genau ein; er hält sich hiebei besonders an den Lombarden;

was die nachfolgenden Scholastiker anbelangt, so hat er offenbar nicht so, wie Luther und auch Melanchthon, vornehmlich mit Nominalisten und Skotisten sich beschäftigt. Und zu dem kommt nun eine mannichfache Bezugnahme auf Schriften und Aeußerungen der berühmten alten Heiden, der Griechen und Römer, — bald Hinweisungen auf Elemente der ewigen, höchsten Wahrheit, die auch in ihrem Geiste sich kundgaben, bald Hinweisungen darauf, wie doch auch sie noch in Dunkelheit gebannt blieben, bald Auseinandersetzungen mit ihnen über allgemeine philosophische, psychologische Fragen und Begriffe. Wir haben von Griechen hauptsächlich Plato und Aristotels zu nennen, ganz besonders aber Plato, von welchem Einzelnheiten aus verschiedenen Dialogen uns vorgeführt werden, — von Lateinern Cicero und Seneca; — unter den Philosophen allen ist ihm Plato religiosissimus et maxime sobrius [a]). Wir finden so z. B. in Calvin's Erörterung der menschlichen Seelenvermögen [b]) die Ansichten eines Plato, Aristoteles, Themistius, Cicero, Chrysostomus, Origenes, Augustin, Bernhard, Petrus Lombardus, Thomas in Citaten aus einzelnen Büchern dieser Männer zusammengestellt: eine Zusammenstellung, wie sie so reich und zugleich so concis nicht leicht in Schriften anderer Reformatoren zu finden sein wird. Dabei bieten sich die Citate überall angemessen, ohne etwas Gesuchtes oder gelehrten Prunk zu zeigen, im Contexte dar; und man sieht, daß sie der Verfasser nicht blos da und dort aufgelesen, sondern einem reichen Material, das ihm frei zu Gebot stand, entnommen hat. Wir wissen, daß Calvin die Classiker schon für seine ursprüngliche wissenschaftliche Ausbildung studirt hatte. War ja doch auch seine eigene erste Publication der Commentar zu einer Schrift Seneca's, worin er bereits seine Belesenheit in jenen an den Tag legte. Und sein treues Gedächtniß für Alles, was er einmal in sich aufgenommen hatte, wird uns auch von seinen Freunden gerühmt. Aber er war offenbar auch seither, während seiner bewegten theologischen Laufbahn, im Verkehr mit

---

a) Vol. XXIX, p. 290.

b) a. a. O., S. 314 ff. 331 (vgl. in der Ausgabe vom Jahre 1559: Lib. II, cap. 2, § 2 sqq., § 23).

jenen Alten geblieben und hatte ihn wohl in Straßburg jetzt neu aufgenommen. Wie aufmerksam er für Erscheinungen aus der alten Literatur blieb, zeigt besonders auch seine schon erwähnte Anführung des Themistius, aus dessen Paragraphen zu Aristoteles' Schrift über die Seele er Sätze vorbringt: diese waren, so weit ich wenigstens finden kann, erst im Jahre 1534 zu Venedig gedruckt erschienen. Die Citate aus den Classikern hat dann Calvin namentlich auch in der letzten Ausgabe seines Werkes noch beträchtlich vermehrt. — Neben der Beschäftigung mit den dogmatischen Ausführungen Augustin's, der anderen älteren Theologen und der Scholastiker gibt ferner eine fortgesetzte, strenge historische Forschung mit Bezug auf die kirchlichen Fragen, auf die ursprüngliche Gestalt und die Umbildung der katholischen Kirchenverfassung, auf die Geschichte des Papstthums u. s. w. in der neuen und in den weiter folgenden Redactionen der Institutio sich kund; einen ausgedehnten neuen Beitrag hat von daher namentlich die Ausgabe des Jahres 1543 in ihrem 8. Capitel erhalten. — Während aber die Institutio des Jahres 1539 von solchen vorangegangenen wissenschaftlichen Arbeiten ihres Verfassers Zeugniß ablegt, war dieser in den letztverflossenen Jahren vor Allem und nach verschiedenen Seiten hin bewegt gewesen durch Fragen und Kämpfe, welche in der Gegenwart selbst und zwar auf dem Boden der Reformation an ihn herandrangen. Und namentlich denjenigen Bedürfnissen christlichen Unterrichtes, welche mit Bezug auf sie sich ergaben, sucht er in seiner neuen Arbeit eingehend zu genügen. Das Bedürfniß einer Belehrung gegen anabaptistische Irrthümer war für ihn verschärft worden durch den Conflict, welchen er selbst in Genf 1537 mit den Wiedertäufern zu bestehen hatte. In seine Institutio fügte er nun nicht blos über die Kindertaufe statt seiner früheren kurzen Sätze einen ausführlichen Abschnitt ein, sondern widmete jener Richtung auch in seinen Ausführungen über die heilige Schrift, über die Sünden der Wiedergeborenen, über die Heiligkeit der Kirche, über den Chiliasmus u. s. w. gebührende Rücksicht. Von Männern gleichen Geistes sah er auch eine Leugnung der Auferstehung der Gottlosen und die Behauptung einer Wiederbringung aller Dinge ausgehen, wogegen er jetzt gleichfalls eine Polemik aufnahm in seine

Erklärung des apostolischen Symbolums. „Einige Wüthende aus der Secte der Anabaptisten", welche im Alten Bunde keine Offenbarung ewigen Lebens und geistiger Güter anerkennen wollten und „vom Volk Israel nicht anders als wie von einer Heerde Schweine dachten", veranlaßten ihn ferner, in einem besonderen Capitel von „der Aehnlichkeit und dem Unterschiede des Alten und Neuen Testamentes" zu handeln. Den Servet hatte er neben anderen neueren Antitrinitariern ohne Zweifel schon 1536 im Auge gehabt bei seinen Aussagen vom Vater, Sohn und Geist, welche ewig Eines göttlichen Wesens und Ein Gott seien, und weiter besonders bei seinem Widerspruch gegen eine Ansicht von Christus, wonach dieser erst als der Menschgewordene, wegen seines Empfangenseins aus dem heiligen Geiste, Sohn Gottes heiße. Servet zu nennen hatte er hiebei wie absichtlich unterlassen: ebenso auch wieder 1539; wir bemerken hiezu, daß er denselben dagegen später (1559) auch bei seiner Polemik gegen jene Auffassung des Alten Testamentes ausdrücklich als Genossen jener Anabaptisten nennt. Namentlich mit Rücksicht auf die eben erwähnten Irrlehren führt er nun 1539 die Lehren von der Dreiheit in Gott und von Christus als dem Gottessohne noch weiter aus. Andererseits war bekanntlich auf Calvin selbst in Genf durch Caroli der Vorwurf gewälzt worden, daß er der allgemein christlichen, im Athanasianum niedergelegten Trinitätslehre untreu geworden sei. Auch diesen Vorwurf zu widerlegen mußte er bei seiner neuen Bearbeitung des genannten Lehrstückes bedacht sein. Gegenüber vom Streite der Lutheraner und Zwinglianer über die Abendmahlslehre hatte Calvin schon 1536 sehr entschieden an jene Richtung oberdeutscher Theologen sich angeschlossen, welche mit der Anerkennung davon, daß es im Abendmahl vor Allem um eine reale göttliche Gabe sich handle, den Kirchen der lutherischen Reformation sich zu einigen suchten, während sie die Gabe wesentlich nur als Gabe für die Seele betrachtet haben wollten. Seither war Bucer bis zur Annahme der Wittenberger Concordie weiter gegangen. Ihm stand jetzt Calvin in seinem Straßburger Amt als College und Freund zur Seite. Mit den Theologen der Augsburger Confession sollte jetzt auch er selbst Gemeinschaft machen bei den damals angeknüpften Verhandlungen

über eine Versöhnung der Katholiken und Protestanten. Im Februar des Jahres, in welchem er die neue Ausgabe der Institutio erscheinen ließ, war der Frankfurter Convent, auf welchem er mit Melanchthon persönlich bekannt und befreundet wurde. Er durfte hoffen, in diesem einen Genossen für seine eigene Auffassung des Abendmahls gefunden zu haben; im folgenden Jahr erschien dann Melanchthon's veränderte Ausgabe der Augsburger Confession, und der Umstand, daß die Bekenner der letzteren gegen die Aenderung des zehnten Artikels keinen Protest einlegten, mußte die Hoffnung weiterer, ausgedehnter Erfolge auf dem hier eingeschlagenen Weg der Lehre erwecken. Da zeigt denn schon die Institutio vom Jahre 1539, wie angelegentlich und tief Calvin selbst unter jenen Verhältnissen dieser Lehre weiter nachgedacht hatte. Seine Hauptaufgabe übrigens sah Calvin fort und fort im Zeugniß für die evangelische Grundlehre von der Gottesgnade, die den Sünder ganz ohne all sein Verdienst rechtfertige, und für die Autorität des in der heiligen Schrift uns vorgelegten Gotteswortes. Die Lehre von der Verderbniß des natürlichen Menschen und die Lehre von der Rechtfertigung hat dann Calvin 1539, anders als 1536, auch in besonderen Hauptstücken zu einer scharf zusammenfassenden und entfaltenden Darstellung gebracht. Neues aber hatte Calvin vornehmlich mit Bezug auf die Quelle und Norm der Gotteswahrheit, auf die heilige Schrift und die göttliche Offenbarung überhaupt in seinen Studien durcharbeitet, um 1539 eine schon sehr gereifte Frucht davon seinen Lesern darbieten zu können. Der Abhängigkeit vom Glauben an die Autorität der Kirche, worein der Katholicismus den Glauben an die Göttlichkeit der heiligen Schrift versetzt haben wollte, stellt er hier bereits in scharfen Sätzen dasjenige unmittelbare innere göttliche Zeugniß entgegen, welches uns eine über alle menschliche Schlüsse und Judicien erhabene Gewißheit von der Autorität der Schrift gebe und an welches dann für uns erst weitere einzelne Kriterien und zwar vor Allem wieder innere, im Inhalt und Charakter der Schrift selbst liegende Kriterien sich anschließen sollen: was auch bei Luther das Entscheidende für seinen Glauben an Gottes Wort war, hat doch erst Calvin in jenem Testimonium spiritus sancti auf den bestimmten dogma-

tischen Ausdruck gebracht. Mit der Beziehung auf den Katholicismus verband sich dann in der Entfaltung der Lehre von der Schrift die auf jene anabaptistischen Schwärmer. Und weiter hat er jetzt auch die gottlosen Zweifler und Weltmenschen, welche den Christenglauben sammt allem Glauben an Gott zu einer Illusion machen wollten, und das Bedürfniß, alle Grundlagen unserer Gotteserkenntniß ihnen gegenüber zu beleuchten, mit klarem, umfassendem Blick und systematischem Geist in's Auge gefaßt. Zugleich treibt ihn, auch abgesehen von jenen Gegensätzen, ein allgemeines, religiöses und wissenschaftliches Interesse, diesem Bedürfnisse zu genügen; und indem er hiebei auch den Offenbarungen Gottes in der ganzen Schöpfung nachgeht, sehen wir ihn beseelt von warmer, freudiger Theilnahme für alle die edeln Künste und Wissenschaften, welche mit der Betrachtung des Himmels und der Erde sich beschäftigend uns hier in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit weiter hineinschauen lehren (vgl. z. B. Cap. I der Instit. von 1539, p. 286 sq.). Bereits erhebt sich so bei ihm ein in den Grundzügen fertiges Gebäude christlicher Apologetik. Er steht mit demselben schon 1539 einzig da unter den Reformatoren und unter den bisherigen christlichen Theologen überhaupt. Nur wie vereinzelte Bausteine erscheint im Vergleich damit auch dasjenige, was Melanchthon in der letzten Bearbeitung der Loci z. B. mit Bezug auf die Beweise für's Dasein Gottes dargeboten hat. Calvin hatte in seinen späteren Ausgaben nur noch einzelne Momente einzufügen und weiter auszuführen. — Eine nach Inhalt und Umfang sehr bedeutende Zugabe bildet endlich in der Institutio vom Jahre 1539 der Abschnitt über die Prädestination. Die erste Ausgabe hatte nur kurz, besonders im Lehrstück von der Kirche, auf die Gnadenwahl Bezug genommen. Jetzt dagegen trägt Calvin seine strenge Prädestinationslehre so vollständig und scharf vor, daß er Wesentliches später nie mehr beizufügen hatte. Weisen uns nun die anderen größeren Ausführungen, mit welchen er seine Institutio neu bereichert hat, neben dem Interesse, das ihr Gegenstand schon an und für sich hatte, zugleich auf concrete theologische Fragen, Bewegungen und Erscheinungen der damaligen Zeit und der eben vorangegangenen Jahre zurück, so möchte man wohl einen bestimmteren Anlaß auch

für diesen Vortrag einer Lehre finden, von welcher der Verfasser sehr wohl wußte, daß auch manche evangelisch Gesinnte an ihr sich stoßen werden. Calvin stellt sich mit ihr, wie auch Luther gethan hatte, vor Allem in Gegensatz gegen menschliche Anmaßung, welche auf Grund eigener Leistungen und mit ihren eigenen Vorstellungen von Gerechtigkeit Ansprüche vor Gott erheben möchte, und hiemit gegen die katholischen Theologen und gegen Männer wie ein Erasmus. Allein von dieser Seite war in der letzten Zeit nichts Namhaftes, was eine solche Entgegnung gefordert hätte, veröffentlicht worden; Pighius und vollends Bolsec traten bekanntlich erst später gegen jene Prädestination auf. Und keineswegs blos Gegner solcher Art hatte Calvin jetzt im Auge. Er erklärt sich vielmehr gleich im Eingang des betreffenden Capitels (p. 862) gegen gewisse Theologen, welche die Erwähnung der Prädestination beinahe so gut wie begraben haben wollen, ohne daß er doch irgend ihnen eine Verleugnung der göttlichen Gnade oder ein Pochen auf eigene Werke zum Vorwurf machte. Er erkennt vielmehr lobend die Bescheidenheit an, mit der sie die göttlichen Geheimnisse wollen berührt haben. Er hält ihnen nur entgegen, daß der menschliche Geist sich nicht willkürliche Schranken setzen lasse und daß Gott selbst in seinem Worte mehr geoffenbart habe, die von Jenen gefürchtete Gefahr aber nicht so hoch angeschlagen werden dürfe, um von Gottes Orakeln den Geist wegzuwenden. Wir werden hiemit an Melanchthon erinnert, — an seine Loci vom Jahre 1535. Er hatte hier die „dunkeln" Fragen (obscuriosa quaedam) in Betreff der Gnadenwahl als inutilia et perplexa abgewiesen, hatte der „Einbildung" von einer blos particularen Verheißung die universalistischen Schriftaussprüche entgegengestellt, damit man an sie sich halte, und hatte wirklich den von Calvin geforderten bestimmteren Begriff der Prädestination so gut wie begraben. Den Laurentius Valla, dessen Ansicht von einem Prädeterminirtsein aller von Gott vorhergesehenen Acte durch Gottes eigenen Willen Calvin rühmend citirt (p. 873), hatte er ausdrücklich bestritten. In den Schriftaussagen, nach welchen Gott Menschen zu Bösem zu bestimmen scheine, hatte er eine bloße Zulassung von Seiten Gottes ausgesprochen gefunden, was Calvin jetzt nachdrücklich bekämpft. Weiter erinnern uns dann

an die Aeußerungen der Institutio über jene Theologen die directen Aeußerungen Calvin's über Melanchthon's Loci in der Vorrede zur französischen Uebersetzung derselben vom Jahre 1546: Melanchthon habe in der Prädestinationslehre nur das, was zu erkennen nothwendig sei, berühren wollen, das Uebrige wie begraben (ensevely) gelassen; er selbst, Calvin, bekenne hiegegen, daß Alles, was Gott in der Schrift uns zu offenbaren gefallen habe, nicht unterdrückt werden dürfe, was auch immer die Folgen sein mögen [a]). Schärfer äußerte er sich über ihn gegen den Genfer Magistrat 1552: „Mélanchthon ne satisfaict à nulles gens sçavans, pour ce qu'il fleschit d'une prudence trop humaine, n'osant point dire ce qu'il cognoist estre vray, pource qu'il craint que tous ne fussent point capables de l'ouyr.“ [b]) Jene Ausgabe von Melanchthon's Werk war freilich schon vor der ersten Ausgabe der Institutio erschienen. Geschrieben aber war diese ja schon im Sommer des Jahres, in welchem jene erschienen ist. Es müßte uns Wunder nehmen, wenn Calvin die Wendung, welche er hier einen Melanchthon nehmen sah, nicht mit großem Ernste zum Gegenstand der Aufmerksamkeit für sich gemacht und, falls sie ihn nicht zu gewinnen vermochte, die von ihm angenommene Wahrheit ihr gegenüber nur um so entschiedener festzustellen versucht hätte. Indem er jetzt nach jener Seite hin die Wahrheit so fest zu behaupten und so scharf auszuführen für gut findet, sind wir berechtigt, den besonderen Anlaß hiezu wirklich eben in Melanchthon's Locis zu suchen.

Die Zwecke, welchen nach Calvin's Absicht sein neu ausgearbeitetes Werk zunächst dienen sollte, hingen für ihn zusammen mit derjenigen academischen Thätigkeit, welche er damals in Straßburg zu üben hatte. Die Leser, für welche es nach der Vorrede bestimmt ist, sind Studirende im engeren Sinne des Wortes und zwar Studirende der Theologie. Eine kürzere, einfachere Unterweisung für lehrbedürftige Christen insgemein war indessen aus seiner Institutio in seinem Katechismus hervorgegangen, dessen

a) Corp. Ref. XXII, 681.
b) ibid. p. 682.

erste Entstehung schon in seinen vorigen Genfer Aufenthalt fällt. Nur um so mehr aber ist seine Erklärung über das, was er eigentlich — auch für jene Leser — geleistet haben will, zu beachten. Sie zeigt uns, wie er im Inhalte der christlichen Unterweisung und Wissenschaft nur den Inbegriff der in der heiligen Schrift entfalteten Wahrheit, ferner in einer wissenschaftlichen Darstellung dieses Inbegriffes nur ein Hilfsmittel für's Studium und Verständniß der Schrift selbst sehen wollte. Er bestimmt nämlich seinen Zweck näher dahin: er möchte die Theologiebeflissenen zur Lectüre des göttlichen Wortes so vorbereiten, daß sie leicht in dieselbe eintreten und ohne Anstoß darin fortschreiten können; er glaube die Summe der Religion so vollständig zusammengefaßt und in solcher Ordnung entwickelt zu haben, daß es den Lesern darnach nicht schwer fallen werde, zu erkennen, was sie in der heiligen Schrift hauptsächlich suchen und worauf sie allen Inhalt der Schrift beziehen sollen. So möchte er dann, wie er beifügt, auch Erklärungen zur heiligen Schrift, die er selbst etwa noch herausgeben werde, vorgearbeitet haben, sofern es nun in solchen Commentaren keiner weitläufigen dogmatischen Disputationen mehr bedürfen werde. An solcher Schriftauslegung arbeitete er auch wirklich gerade damals: kurz darauf erschien sein Commentar zum Römerbriefe. Wir gedenken hiebei des Zusammenhanges, in welchem bei Melanchthon die Entstehung seiner Loci mit seinen Vorlesungen über den Römerbrief stand, und der Erklärung über ihren Zweck, welchen er in seiner ersten Ausgabe vorangeschickt hatte: daß nämlich aus ihnen die Jugend, was in der heiligen Schrift hauptsächlich zu suchen sei, erkennen und nach ihnen die Leser der Schrift sich in dieser orientiren sollen.

Der Bestimmung, welche Calvin so seiner neuen Bearbeitung der Institutio gab, entsprach neben der großen Bereicherung an dogmatischem Stoff, die wir bereits im Zusammenhang mit den geschichtlichen Voraussetzungen der neuen Arbeit betrachtet haben, die größere wissenschaftliche Schärfe, mit welcher er die erweiterten Hauptstücke ausführte. In Betreff der größeren neuen Zugaben haben wir nur noch auf das Capitel „vom Leben des Christenmenschen“ aufmerksam zu machen, mit welchem er jetzt seine Unter-

weisung in der christlichen Religion auch hinsichtlich der Ethik vervollständigt hat; gegenüber von der Weitschweifigkeit, in welcher die ethischen Abhandlungen früherer Theologen über die Tugenden sich ergingen und auseinanderflossen und gegen welche er selbst sich in ausdrücklichen Gegensatz stellen wollte, hat er hier wirklich seine Gabe einer ebenso gedrängten, als warm-lebendigen und in die Tiefe dringenden Darstellung vorzüglich bewährt. Gemäß jener Bestimmung und in solcher wissenschaftlicher Haltung hat er endlich den Gang und die Gliederung des ganzen Werkes jetzt umgestaltet. Die Ursachen, welche ihn früher den Hauptstücken des Katechismus folgen ließen, waren weggefallen. In der neuen Gestaltung aber schließt er sich nun an eben jenen inneren Faden an, welchen wir doch auch schon in der ersten Ausgabe bei ihm wahrnehmen konnten.

Wie Calvin schon ursprünglich, im Hauptstück vom Gesetze, von den zwei Hauptbestandtheilen christlichen Wissens, von der Gotteserkenntniß und unserer Selbsterkenntniß ausgegangen war und wie er jetzt wieder mit den entsprechenden Sätzen sein Werk eröffnet, so behandelt er jetzt sofort eigens in zwei Capiteln erst jene, dann diese. Genauer übrigens beschäftigt sich jenes Capitel nicht mit der Erkenntniß Gottes überhaupt, sondern mit der Frage, wie wir zu derselben gelangen. Da hat die oben erwähnte große christlich-apologetische Ausführung ihre Stelle erhalten: dem menschlichen Geiste sei schon ursprünglich eine gewisse Erkenntniß Gottes, ein Gefühl von Gott eingepflanzt, so daß schon hiernach die Ableitung der Religion aus der Schlauheit einzelner Menschen ein Unsinn sei; und dazu komme das Licht, das Gott in seiner Schöpfung uns über sich selbst und zugleich über unsere eigene ewige Bestimmung gebe und welches fortleuchte, auch während wir in persönlicher Verderbtheit von dem schon durch jenen inneren Sinn gewiesenen Weg traurig abirren; doch auf die rechte Bahn uns zu bringen, seien freilich auch diese herrlichen Leuchten des Schöpfungswerkes nicht im Stande, die bei uns nur schwache Funken noch anzuregen vermögen; da komme uns denn Gott mit dem wirksameren Mittel seines Wortes in der biblischen Offenbarung zu Hilfe, — mit der heiligen Schrift, deren Göttlichkeit durch das Zeugniß des heiligen Geistes eine über alles menschliche Urtheil erhabene Gewißheit für

uns habe, die auch mit der in ihr dargelegten Gottesweisheit, mit der Hoheit ihres Inhaltes, mit der inneren Harmonie ihrer Bestandtheile unseren Geist mächtig, wie keinerlei menschliche Literatur, ergreife, für welche endlich auch das Zeugniß der Kirche, nämlich die Uebereinstimmung der gesammten Christenheit und so vieler heiliger Männer und Blutzeugen, gewichtig mit eintrete; und der Gott, welcher hier vertrauter und klarer mit uns rede, stelle sich als ebendenselben dar, der auch in jenen allgemeinen Offenbarungen wirke; — dies die Grundzüge des in seiner Neuheit und Originalität besonders werthvollen Abschnittes. Das 2. Capitel betrachtet näher, nach einer kurzen Ausführung über die ursprüngliche Begabung des Menschen, den Zustand der Verderbniß und Sündenknechtschaft, worin er jetzt mit den Kräften seiner Intelligenz und vornehmlich mit denen seines Willens sich selbst erkennen muß. Welchen Anspruch auf unbedingten Dienst jener Gott an uns macht und wie sehr wir Sünder mit unserer Armuth und unserem Mangel an eigener Gerechtigkeit vor ihm uns beugen müssen, — das weiter zu zeigen ist die Hauptaufgabe der Lehre vom Gesetz im 3. Capitel; innerhalb desselben hat Calvin wesentliche Aenderungen nach 1536 nicht vorgenommen. Von da geht er wie in der ersten Ausgabe zum Glauben weiter, in welchem wir Sünder die Barmherzigkeit Gottes umfassen dürfen. Den Inhalt desselben entwickelt er wieder nach dem apostolischen Glaubensbekenntniß, in Cap. 4. Während er aber schon hier, und zwar noch eingehender als in der ersten Ausgabe, das Wesen des Glaubens und die Lehre von der in jenem Bekenntniß ausgesprochenen Sündenvergebung erörtert hat, läßt er jetzt ein besonderes Capitel über die aus dem Glauben erwachsende Buße oder innere sittliche Umwandlung und Wiedergeburt folgen, worein er einen früher im Capitel von den falschen Sacramenten behandelten Stoff aufnimmt, und weiter noch ein eigenes Capitel über die Rechtfertigung und das Verdienst der Werke, da er die Rechtfertigung, obgleich sie die erste, durch den Glauben zu erlangende Gnade und die Wiedergeburt erst die „zweite Gnade" sei, doch vorher nur kürzer berührt habe, um vor einer eingehenderen Besprechung derselben auch schon das praktisch lebendige Wesen des rechtfertigenden Glaubens und das Wesen der, jetzt mit Bezug

auf ihre angebliche Verdienstlichkeit noch weiter zu erörternden guten Werke der Christen zu charakterisiren (Cap. 5 und 6). Daran schließt sich im 7. Capitel die schon erwähnte Abhandlung vom Verhältniß des Alten und des Neuen Testamentes zu einander — mit Bezug auf die Heilsgüter, die wir Christen durch die Gnade mittelst des Evangeliums empfangen; endlich im Cap. 8 die Betrachtung des göttlichen Rathschlusses, der dieses Heil dem Einen zu Theil, den Anderen nicht zu Theil werden lasse, oder der Abschnitt von der Prädestination, von welcher aus Calvin auch noch auf Gottes Vorsehung im Walten über die gesammte Welt den Blick lenkt. Der Gesammtinhalt von Cap. 4—8 ist so eine große Entfaltung desjenigen Lehrstoffes, welcher in der ersten Ausgabe den Gegenstand des dritten Hauptstückes gebildet hatte. In demselben Gedankengange wie dort reiht sich dann hieran wieder die Lehre vom Gebet (Cap. 9), von den Sacramenten, von der christlichen Freiheit. Die Lehre von den neutestamentlichen Sacramenten ist indessen jetzt in drei Capitel zertheilt, — in die Abschnitte von ihnen im Allgemeinen (Cap. 10), von der Taufe (Cap. 11), vom Abendmahl (Cap. 12). Der Stoff, welcher in dem Einen 6. Capitel der ersten Ausgabe stand, ist ohne eine wesentliche innere Aenderung oder Zugabe unter drei Capitel mit besonderen Ueberschriften: „De libertate Christiana, De potestate ecclesiastica, De politica administratione", gestellt (Cap. 13—15). Die fünf vorgeblichen Sacramente der römischen Kirche werden erst im 16. Capitel bekämpft, offenbar um diesem wesentlich polemischen Abschnitt erst hinter den wesentlich positiven dogmatischen Ausführungen eine Stelle zu geben. Den Schluß des Werkes macht in Cap. 17 der neue Abschnitt über das christliche Leben, — angehängt wie eine kurze Ethik an ein zunächst wesentlich mit der Dogmatik sich beschäftigendes Werk. — Aus dieser Uebersicht über den inneren Gang der neuen Ausgabe wird von selbst schon erhellen, welches Recht die verschiedenen Aussagen neuerer Theologen über sie haben. Schweizer [a]) bemerkt unbestimmt: sie sei schon wissenschaftlicher geordnet. Nach Stähelin [b]) hat das Werk hier im Wesentlichen

a) Die Centraldogmen der reformirten Kirche I, 154.
b) a. a. O., S. 183.

schon seine vollendete Form gewonnen, in der es dann auch den folgenden Geschlechtern überliefert worden sei. Dagegen scheint den Straßburger Herausgebern die ursprünglich „ziemlich durchsichtige und einfache Disposition" jetzt „intricatior et naturali rerum rationi minus consentanea"; sie sagen von den Ausgaben vor 1559 insgemein: „singula argumentorum capita uno tenore aliud post aliud venisse, varie quidem mutata serie, sed minime ad systematis normam, interiorem singulorum dogmatum nexum respicientis, disposita" [a]). Gegen das zuletzt genannte Urtheil verdient unsere Ausgabe und ihr mit Geistesschärfe weiter arbeitender Verfasser jedenfalls sehr entschieden verwahrt zu werden. Unschwer sind freilich auch bedeutende Mängel der neuen Arbeit in Hinsicht auf Systematik zu erkennen. So fällt die Unangemessenheit der Stellung, welche der Inhalt der Gotteslehre erst in dem das apostolische Symbolum ausführenden Abschnitt (Cap. 4) erhält, jetzt erst recht in die Augen, nachdem schon ein besonderes Capitel über die Erkenntniß Gottes vorangegangen ist. Die Lehre von der allgemeinen Providenz Gottes möchte man nicht erst hinter der Prädestinationslehre, sondern gleich nach der Lehre von Gott, dem allmächtigen Schöpfer, suchen. Am bedenklichsten ist überhaupt die Einordnung jenes 4. Capitels mit dem, was es gibt und nicht gibt: es entwickelt auch diejenigen Stücke des Glaubensinhaltes, welche nicht erst und nicht specifisch für den rechtfertigenden, Gottes Barmherzigkeit ergreifenden Glauben in Betracht kommen, und läßt wiederum Stücke weg, welche doch mit jenen unmittelbar zusammenhingen, wie die soeben erwähnte Lehre von der Vorsehung mit der von Gott und seiner Schöpfung. Auch manches Einzelne, was wir in der Uebersicht unberücksichtigt ließen, wäre hier zu erwähnen; so eine Erörterung über die Sünden der Wiedergeburt schon bei dem Artikel des Symbolums über die Sündenvergebung, also noch vor dem besonderen Abschnitt über Buße und Wiedergeburt. Die Eingliederung aller dieser Lehrstücke hat auch Calvin selbst später verändert. Daß ohnedieß zwischen seiner zweiten und seiner letzten Ausgabe noch ein sehr bedeutender Unter-

a) Vol. XXIX, p. XXXIII. XL.

schied in der Systematik statthat und hiernach Stähelin's Worte zu berichtigen sind, werden wir bei dieser selbst sehen.

Im Ganzen aber ist die Umgestaltung, welche Calvin 1539 seinem Werke gegeben, von allen, welche es durchgemacht hat, die wichtigste. Er hat hier, so große Abschnitte er auch aus der ersten Ausgabe herübernahm, doch weit mehr als später ganze Massen des Stoffes neu durchgearbeitet. In den späteren Ausgaben und auch in der großen Umarbeitung des Jahres 1559 besteht die neue Arbeit doch mehr nur in einer mehr oder weniger durchgreifenden Neuordnung der bereits vorliegenden Textesglieder und in Einfügung kleinerer und größerer Zugaben zwischen dieselben hinein. — An Umfang war der Stoff der zweiten Ausgabe, verglichen mit dem der ersten, wohl um Etwas weniger als das Dreifache gewachsen [a]).

Zwei Jahre nach dieser Ausgabe erschien die erste, von Calvin selbst verfaßte Uebersetzung der Institutio, — ohne Angabe des Druckortes und Druckers, als welche nach Vol. XXXI, p. XXIX wohl Genf und Michel de Bois anzusehen sind. Wenigstens Eine Aenderung hat das Werk schon hier wieder erfahren: das Capitel von den fünf vorgeblichen Sacramenten hat seine Stelle wieder unmittelbar hinter denen von Taufe und Abendmahl bekommen und hat sie dann fernerhin dort behalten.

Im nämlichen Jahre kehrte Calvin selbst nach Genf zurück. Es begann die für sein praktisches Wirken wichtigste Periode seines Lebens, voll Kampf und Arbeit, voll Sorge — wie für die Genfer Kirche, so für den weiten Kreis der reformirten Kirchen und für die evangelische Predigt überhaupt. Seine schriftstellerische Arbeit an der Institutio ruhte darum nicht. Gerade seine Wirksamkeit durch dieses Werk reichte ja auch in die weitesten Kreise. Die neue Ausgabe des Jahres 1543 zeigt namentlich das fortgesetzte Bemühen um eine bessere Disposition des Ganzen, bringt auch einzelne neue umfassendere Ausführungen über die Engel und

---

a) Nicht um das Sechsfache, wie Stähelin S. 62 angibt; man vergleiche die Maße nach dem neuen Abdruck im Corp. Ref., wobei man beachte, daß hier in den Text von 1539 große Stücke von 1543, auch einzelne von 1550 eingeschaltet sind.

Teufel, über Kirche und Kirchenregiment, über die von den Katholiken empfohlenen Gelübde. Der allgemeine Gedankengang des Werkes ist zwar derselbe geblieben. Dem 3. Capitel, vom Gesetz, ist jedoch jetzt der Abschnitt über die Gelübde als viertes Capitel beigegeben: freilich nicht angemessen der Stelle, welche in jenem bestimmten Gedankengange die Lehre vom Gesetz einzunehmen hatte, wie denn auch Calvin selbst später jenen neuen Abschnitt passender hinter die Capitel von der Kirche, den menschlichen Satzungen u. s. w. verlegt hat. Das bisherige 4. Capitel, vom Glauben nach dem apostolischen Symbolum, ist zerlegt in vier Capitel (Cap. 5—8), von welchen das erste das Wesen des Glaubens, die drei andern den Inhalt des Glaubensbekenntnisses ausführen. Und zwar bezeichnet hier Calvin als ersten Theil des Symbolums die Lehre „von der Trinität, der Allmacht Gottes und der Schöpfung", als Inhalt des zweiten Theiles die „von der Fleischwerdung, dem Tode, der Auferstehung Christi und dme ganzen Geheimnisse der Erlösung", als Inhalt des dritten Theiles die „vom heiligen Geiste", als Inhalt des vierten Theiles, die „von der Kirche, ihrer Regierung, Ordnung, Gewalt und Disciplin, desgleichen von den Schlüsseln, der Sündenvergebung und endlichen Auferstehung": eine Eintheilung, welche uns hinüberführt auf diejenige, nach welcher er zuletzt im Jahre 1559 sein gesammtes eigenes Werk disponirt hat; für jetzt übrigens handelt er noch jenen dritten Theil vom heiligen Geist nur ganz kurz nach dem zweiten und in Einem Capitel mit diesem ab, indem er die Lehre von der Wirksamkeit des Geistes in den Subjecten noch wie 1539 erst auf die Ausführung des Symbolums folgen läßt in den Capiteln von der Buße u. s. w. Der neue Abschnitt von den guten und bösen Engeln sammt erweiterten Sätzen über die Schöpfung überhaupt steht beim ersten Theil des Symbolums; in jenem finden wir namentlich auch die Leugnung der persönlichen Realität jener Geister bekämpft, offenbar wieder auf eine bestimmte, damals vorliegende Veranlassung hin, nämlich mit Bezug auf die Libertiner, gegen welche Calvin jetzt auch eine besondere Schrift abfaßte [a]).

a) Vgl. in der Instructio adversus libertinos, Cap. XI. XII.

In der Lehre von der Kirche, also beim vierten Theile des Symbolums (in Cap. 8), ist jetzt, systematisch richtig, der größte Theil desjenigen Stoffes, der früher das der Lehre von der christlichen Freiheit folgende Capitel von der Kirchengewalt gebildet hatte, ferner die Lehre vom wahren geistlichen Amte, welche beim vorgeblichen sacramentum ordinis behandelt worden war, und die früher bei der Buße erörterte Lehre von den Schlüsseln verarbeitet; dazu kommen neue Ausführungen gegen die Ansprüche des Katholicismus und Papismus, welche Calvin seither auch im Sendschreiben an Sadolet bekämpft hatte, mit eingehenden historischen Deductionen, — ferner weitere Bestimmungen in Betreff echt evangelischer Kirchenordnung, bei welchen wir namentlich die Sätze über Laienälteste zu betrachten haben werden und welche für Calvin jetzt besonders wegen seiner praktischen organisirenden Thätigkeit in der Genfer Kirche wichtig geworden waren. Während dann auf die Entwicklung des apostolischen Symbolums wieder die Capitel von der Buße, Rechtfertigung und dem Verhältniß des Alten und Neuen Testamentes folgen (Cap. 9—11), wird jetzt hiernach sogleich (Cap. 12) die positive Lehre von der christlichen Freiheit beigezogen, die ja eben aus der dort dargestellten Heilsmittheilung hervorgeht. Daran reiht sich noch, wie früher das ganze Capitel von der Kirchengewalt, so jetzt ein besonderer Abschnitt von den „menschlichen Traditionen" (Cap. 13), der theils Neues, theils noch Stücke aus jenem früheren Capitel enthält: auch für seinen Inhalt war freilich der passendste Ort bei der Lehre von der Kirche, wo er nachher (1559) mit dem Abschnitt von der Kirchengewalt wieder zusammengeordnet worden ist. Die übrigen Capitel behielten die Stellung vom Jahre 1539, beziehungsweise 1541 [a]).

Auf's Neue legte Calvin seine bessernde Hand an das 1539

a) Bei der Ausgabe von 1543 muß ein wunderliches Mißverständniß Stähelin's (a. a. O., S. 62) berichtigt werden, der auf dem Titel eines ihm vorliegenden Exemplars den Joh. Sturm als den Herausgeber bezeichnet zu finden glaubte. Sturm stand auf dem Titel (vgl. Vol. XXIX, p. XXXIV) nur als Autor der auch von Stähelin mitgetheilten, zur Einführung des Buches dienenden Zeilen; nach unserer Interpunctationsweise war hinter seinen Namen ein Doppelpunkt zu setzen.

nen ausgeführte Werk bei der Ausgabe des Jahres 1550: hier übrigens nicht mit Aenderungen der Disposition, noch mit Aufnahme neuer Abschnitte, doch wenigstens mit einzelnen, theilweise recht interessanten kleineren Einschaltungen in den Text von 1543, ferner mit verschiedenen Modificationen einzelner Sätze und Ausdrücke. Wir nennen von solchen Einschaltungen z. B. die Paragraphen über Wunder und Weissagungen als Kriterien für die Göttlichkeit der Schriftoffenbarung, — über die Zweifel, ob Mose und die Propheten die nach ihnen benannten Schriften wirklich verfaßt haben, ja ob je ein Mose existirt habe, wobei eine Untersuchung, wer jene Zweifel damals erhoben, wohl der Mühe werth wäre, — über den Begriff des Gewissens mit Bezug auf die Freiheit des Gewissens von menschlichen Satzungen und auf den um des Gewissens willen zu leistenden Gehorsam (in Cap. 13).

Durchgreifend und umfassend war endlich wieder die Umarbeitung, in welcher Calvin 1559 sein Werk neu der großen Menge dankbarer, eifriger Leser übergab. Nachdem er, wie die Vorrede bemerkt, sie gerne schon früher ausgeführt hätte, hatte er sie vollends zu Stande gebracht unter dem Druck und den Nachwirkungen eines langwierigen Wechselfiebers, in welchem er sich dem Tode nahe fühlte; nur desto weniger hatte er sich geschont, um seinen Lesern diese Gabe hinterlassen zu können. Das Neue der Arbeit kündigte schon der Titel an: „Institutio Christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta certisque distincta capitibus ad aptissimam methodam, aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit.“ Dem Umfange nach war das Buch um mehr als ein Viertel gegenüber von der Ausgabe des Jahres 1550 gewachsen.

Verschiedene neue dogmatische Fragen und Kämpfe lagen von den letzten Jahren her wieder vor dem Geiste des Verfassers. Sie waren großentheils wieder Anlaß zu den Erweiterungen seines Buches. Neu ist so namentlich die scharfe, ausführliche Controverse, in welcher die Institutio jetzt bei der Abendmahlslehre den Lutheranern gegenübersteht. Andererseits will er nicht minder, als es die deutschen und lutherischen Theologen thaten, die eigenthümlichen Theorien des aus dem Lutherthum hervorgegangenen

Osiander in Betreff des göttlichen Ebenbildes, des Werkes Christi, der Rechtfertigung, von sich und seinen Lesern fernehalten und namentlich die Rechtfertigungslehre desselben widerlegen. Die libertinistischen Anschauungen, die wir schon in der Ausgabe von 1543 berücksichtigt fanden, begegnen uns jetzt neu in Calvin's Streit gegen gewisse „ungeheuerliche Geister" der Gegenwart, welche an die Stelle Gottes nur eine in der sinnlichen Welt und in uns Menschen wirksame Naturkraft setzen wollen (Lib. I, C. 5). Servet wird jetzt mit seinem Namen aufgeführt und ausführlicher und mit Bezug auf mehr Lehrpunkte, als in den bisherigen Ausgaben, widerlegt. Auch an Lälius Sozinus werden wir jetzt erinnert: besonders bei der Lehre vom Verdienste Christi (vgl. Näheres in unserem zweiten Artikel); Sozin hatte ferner schon mehrere Jahre zuvor dem Calvin Bedenken gegen die kirchliche Auferstehungslehre vorgelegt, indem er einfach daran sich halten wollte, daß wir einst mit einem neuen Leib umkleidet sein werden: speciell mit Bezug auf diese Ansicht hat jetzt Calvin die Lehre von der Auferstehung weitläufiger abgehandelt. Auch abgesehen von solchen Beziehungen aber zeigt die neue Ausgabe das Bestreben, vollends ganz umfassend alle Momente aufzunehmen, welche zu einem Ganzen christlicher Lehrwissenschaft gehören, sie gleichmäßig je nach ihrer Bedeutung zu entfalten und sie wirklich zu einem durch und durch geordneten Ganzen zu verbinden. In diesem Streben hat Calvin jetzt z. B. auch die natürlichen Vermögen des Menschen, die er zuvor im Zusammenhang mit der Erbsünde besprochen hatte, eingehender an und für sich entwickelt, hat die Lehre vom Werke Christi bestimmter als zuvor durch die Lehre von den drei Aemtern durchgeführt u. s. w. Man hätte jetzt wohl auch bei dem ethischen Abschnitt, welcher vom Leben des Christen handelt, noch größere Ausführlichkeit erwarten mögen. Hier hat sich jedoch Calvin begnügt mit dem, was er schon bisher gegeben. Er selber bemerkt jetzt dazu: „vel aliis partes quibus non adeo sum idoneus relinquam; amo natura brevitatem, et si forte copiosius loqui vellem, non succederet" [a]).

a) Lib. III, C. 6, § 1; die französische Uebersetzung hat gerade diese charakteristischen Sätze weggelassen.

Die Umarbeitung hat übrigens auf diejenigen einzelnen Elemente des Lehrstoffes, die schon in den bisherigen Ausgaben ausgeprägt waren, nur wenig, ja so wenig als möglich sich erstreckt. Sie ist vielmehr in der Weise vor sich gegangen, daß sie diese, ohne sie in sich neu zu gestalten, aus ihrer ursprünglichen Verbindung gelöst, in eine neue Gliederung gebracht und darin zwischen sie die neuen Glieder eingerückt oder auch in neue größere Abschnitte kleine Stücke des alten Textes unverändert aufgenommen hat. Wie wir ein ähnliches Verfahren schon beim Verhältniß der zweiten zur ersten Ausgabe wahrnehmen, so jetzt vollends bei dieser letzten Redaction. Mitunter erscheinen so im neuen Texte ganz vereinzelte Sätze aus dem alten, in welchem sie anderswo gestanden hatten. In dem oben erwähnten Bericht über die französische Uebersetzung von 1560 erzählt Collado, wie ein Exemplar der früheren Ausgabe zerschnitten, dieses und jenes Stück zusammengeklebt, Neues dazwischen geschrieben worden sei. Offenbar war Calvin selbst ähnlich bei der neuen lateinischen Redaction zu Werke gegangen. Das Verfahren ist charakteristisch für ihn: für die Sicherheit und Genauigkeit, mit welcher er schon das früher Geschriebene von sich durchdacht und ausgesprochen wußte, um nun Nichts davon unnöthigerweise bei Seite fallen zu lassen, für die verständige Oekonomie, mit welcher er seine geistigen Producte beisammen hielt, und zugleich für die Mühe, welche er sich gab, dieselben noch zu bereichern und systematisch zu vollenden.

Hauptsache ist so bei der letzten Ausgabe theils jene Ergänzung durch neue Stücke zum Behuf dogmatischer Vollständigkeit, theils die neue Anordnung des Ganzen zu einem wohlgegliederten Systeme. Und zwar hat nun in dieser Beziehung die neue Arbeit Calvin's noch mehr als in jener geleistet. Darauf ist bei ihr zumeist das Augenmerk zu richten.

Calvin hat jetzt seinen Stoff bekanntlich nicht mehr blos in Capitel zertheilt, sondern in vier Bücher zusammengefaßt, unter welche er die einzelnen Capitel stellt; auch hat er größere Capitel der bisherigen Ausgabe, oft ohne an ihrem Inhalte zu ändern, in mehrere kleinere zerlegt. Die Ueberschriften der Bücher sind: De cognitione Dei creatoris; De cognitione Dei redemptoris

in Christo, quae patribus sub lege primum, deinde et nobis in evangelio patefacta est; De modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant et qui effectus consequantur; De externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet.

Da beginnt denn das erste Buch wieder mit jenem Zusammenhang von Gottes- und Selbsterkenntniß und will zuerst wieder von jener handeln. Es geht jetzt aber nach jenen Abschnitten über die Quellen und Normen unserer Gotteserkenntniß, über die göttliche Offenbarung und die heilige Schrift, sofort auch in den Inhalt dieser Erkenntniß ein. Es stellt den Einen wahren Gott den Götzen der Heiden entgegen, kämpft auch schon — und zwar in Stücken, welche aus der früheren Auslegung des Dekalogs stammen — gegen die Neigung, ihm eine sichtbare Gestalt beizulegen. Es trägt, wie Calvin früher im Capitel De fide gethan, die Schriftlehre von dem Einen göttlichen Wesen vor, das drei Personen in sich enthalte. Dann zieht es aus jenem früheren Capitel, nämlich aus der Erklärung vom ersten Artikel des Symbolums, die Lehre von der Schöpfung und den Engeln bei, erörtert — was früher im Capitel von der menschlichen Selbsterkenntniß zusammen mit der Erbsünde behandelt worden war — den Urzustand, in welchem der Mensch nach dem göttlichen Ebenbild geschaffen worden, nebst seinen allgemeinen Vermögen, schreitet endlich noch weiter zur allgemeinen Weltregierung und Providenz, die wir früher als Anhang zur Prädestinationslehre abgehandelt fanden, bei der übrigens auch jetzt noch bereits zugleich das Wirken Gottes in den Bösen zur Sprache gebracht wird.

Das zweite Buch beginnt mit demselben Hinweis auf die Wichtigkeit der Selbsterkenntniß, mit welchem vordem das frühere von der Selbsterkenntniß überhaupt handelnde Capitel begonnen hatte, um hiemit in dieselbe Darstellung unseres, aus Adam's Fall hervorgegangenen Sündenstandes einzuführen, welche auch schon den Hauptinhalt jenes Capitels ausgemacht hatte. Das Resultat ist, daß der verlorene Mensch nur in Christus seine Erlösung zu suchen habe, wovon jetzt ein neu verfaßtes Capitel zunächst im Allgemeinen redet. Nachdem hier gezeigt ist, daß dies schon seit Adam's Fall

der einzig mögliche Weg des Heiles gewesen und daß hievon auch schon dem Volke des Alten Bundes durch Gottes Offenbarung gezeugt worden sei, wird, ehe das christliche Heil selbst zur Darstellung kommt, erst in Betreff der alttestamentlichen Oekonomie näher ausgeführt, was das Gesetz dort gewollt und gesollt habe (dazu die Erklärung des Dekalogs), wie Christus, obgleich schon den Juden unter dem Gesetze bekannt, doch erst im Evangelium des Neuen Bundes zur vollen Offenbarung komme (hierüber ein neues Capitel), wie hiernach überhaupt das Alte und Neue Testament nach Aehnlichkeit und Unterschied sich zu einander verhalte (ebendieselbe Ausführung, auf welche die früheren Ausgaben erst vom christlichen Glauben und der christlichen Heilsmittheilung aus zurückgegangen waren). Darauf folgt die Lehre von der wirklichen Menschwerdung, den beiden Naturen, dem dreifachen Amte, dem erlösenden Tod und der Auferstehung Jesu Christi nebst einem neuen Abschnitt über den Begriff seines Verdienstes, durch das er uns Gnade und Seligkeit erworben.

Alles aber, was Christus für uns gethan und erworben hat, wird uns zu eigen durch den Glauben; und indem nun nicht alle gleichmäßig die im Evangelium dargebotene Mittheilung Christi erfassen, weist dies zurück auf einen tieferen Grund, nämlich auf's geheime Wirken des heiligen Geistes, durch welches wir Christi genießen. So eröffnet sich das dritte Buch. Es entfaltet alsdann seinen Inhalt in der Lehre vom Wesen des Glaubens, das zuvor im Eingang zur Auslegung des Symbolums besprochen worden war, von der Buße oder Wiedergeburt und dem neuen Leben, von der Rechtfertigung des gläubigen, im neuen Leben wandelnden Christen, von der geistlichen Freiheit, welche derselbe genießt, vom Gebete, mit welchem er fortwährend aus Gottes Schätzen schöpfen darf, von der Gnadenwahl, vermöge deren Gott von Ewigkeit dieses gesammte Heil den Einen sicher und ganz zugetheilt, den Anderen versagt hat. In diesen Abschnitten kehrt so wesentlich der Inhalt und die Gedankenfolge der vorigen Ausgaben wieder. Das Capitel vom christlichen Leben aber reiht sich jetzt, in mehrere auseinandergelegt, an den Abschnitt von der Wiedergeburt, die in solchem Leben sich bethätigen soll, und ist hiemit aus einem Anhang

der Institutio zu einem organischen Gliede geworden. Den Schluß des Buches bildet der jetzt neu bearbeitete Abschnitt von „der letzten Auferstehung", der von der seligen Hoffnung, welche die bereits vom Tode zum Leben durchgedrungenen Christen unter den noch fortdauernden Drangsalen ihrer irdischen Pilgerschaft stärke und aufrichte.

Das vierte Buch legt jene „externa media vel adminicula etc." in der Kirche und den Sacramenten dar, indem es nun bei der Lehre von der Kirche vollends alle die Abschnitte zusammenfaßt, die innerlich dazu gehörten, früher jedoch an andere Stellen zertheilt gewesen wären. Zuletzt führt es von dem geistlichen, auf den innern Menschen und das ewige Leben bezüglichen Regimente noch hinüber auf dasjenige, welches mit der äußeren, bürgerlichen Gerechtigkeit zu thun habe: mit dem Capitel „De politica administratione" schließt so das ganze Werk.

Man hat bei dieser Gesammtanordnung des Stoffes die Voranstellung der objectiven, theologischen Momente gegenüber von den anthropologischen, — des „Deus creator, Deus redemtor", schon besonders charakteristisch gefunden. Wir haben indessen zu beachten, daß, so gewiß nach dem Inhalt der calvinischen Lehre von Gott und Mensch jener der absolut bestimmende ist, doch für die Erkenntniß der religiösen Wahrheit gerade nach Calvin die Betrachtung Gottes und die Selbstbetrachtung des Menschen von vornherein Hand in Hand gehen muß und daß in der Entwicklung des Lehrstoffes den Aussagen über den Schöpfer die Aussagen über den von ihm geschaffenen Menschen zur Seite gehen, der Lehre von Gott dem Erlöser die Darstellung des erlösungsbedürftigen Menschen vorangeht und bei der Lehre von der Heilsaneignung der göttliche Factor überhaupt nur insoweit betrachtet wird, als er in der eigenen sittlichen Erregung und Bewegung des Subjectes sich bethätigt.

Allgemein finden wir ferner bei neueren Theologen jene Anordnung wesentlich dadurch charakterisirt, daß sie den gesammten christlichen Lehrstoff in die Grundlinien des apostolischen Symboles gefaßt habe. Und darauf haben auch wir schon bei der Betrachtung der Ausgabe von 1543 hingeblickt. Der Sachverhalt bedarf jedoch sehr noch näheren Zusehens und genauerer Bestimmungen. Zugleich

ist zu bemerken, daß dabei die „Argumenta", welche die Amsterdamer und nach ihr die Tholuck'sche Ausgabe den einzelnen Büchern voranschickt und welche ausdrücklich auf die Artikel des Symbolums verweisen, aus dem Spiele bleiben müssen: denn sie stammen nicht von Calvin's, sondern erst von späterer Hand. Calvin selbst nun hatte, wie wir bei der Ausgabe von 1543 oben sahen, schon früher das apostolische Bekenntniß in vier Theile zerlegt. Und sofern er dort die Lehre von der Kirche dem vierten Theile zuwies, trifft jetzt die neue Eintheilung seines eigenen Werkes mit den Theilen des Symbolums noch mehr zusammen, als es nach jenen „Argumentis" erscheint: denn diese theilen das Symbol nur in die drei Theile De Deo creatore, redemptore et sanctificatore, denen dann Calvin's drei erste Bücher entsprechen sollen, worauf aber noch die Lehre von der Kirche folge (vgl. das Argumentum zum 3. und 4. Buche). Andererseits dagegen hätte nach derjenigen Eintheilung des Symbols, welche Calvin in der Ausgabe von 1543 gemacht hatte, bei einer Anordnung des ganzen Werkes nach den Theilen des Symbols die Lehre vom subjectiven Heilsproceß als solchem, die jetzt das dritte Buch füllt, mit dem Inhalt des gegenwärtigen vierten Buches Einen Haupttheil bilden müssen, und einem dritten Haupttheile wäre nur die Lehre vom heiligen Geiste, seinem Wesen und seiner Kraft an sich zugefallen; denn er hatte dort Vol. XXIX, p. 479 die Theile des Symbols so zusammengefaßt: „tria membra patris, filii et spiritus descriptionem, unde totum redemptionis nostrae mysterium dependet, comprehendunt; quartum, quibus in rebus sita sit nostra salus, commemorat". Und in der neuen Ausgabe hat er nun auch nicht etwa, wie wir bei einer Gliederung nach dem Symbol erwarten möchten, das dritte Buch wenigstens eröffnet mit der Lehre vom Geist an sich und seinem Wesen, um daran die Lehre von dem durch den Geist gewirkten Heilsproceß zu reihen; sondern was er von jener Lehre gibt, steht schon in dem Abschnitte des ersten Buches über die Trinität. Ja er hat den Geist selbst nicht einmal in der Ueberschrift dieses Buches genannt; denn diese lautet eben nur, wie sie oben wiedergegeben worden ist; die Voranstellung des „Deus sanctificator" oder des Titels „De cognitione Dei sanctifica-

toris in spiritu sancto", welchen Satz (a. a. O., S. 103 f.) als Ueberschrift des Buches bezeichnet, rührt nicht aus Calvin's Text, sondern aus jenen späteren „Argumentis" her. Weiter möchte man nach dem Faden des Symbolums annehmen, die Lehre vom „einigen Sohne" werde ganz in den zweiten Haupttheil fallen, somit auch die Lehre vom ewigen Wesen und Sein des Eingeborenen. So hatte einst Luther in der „kurzen Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" vom Jahre 1520 (Erl. Ausg., Bd. XXII, S. 17) die Bestimmungen über Christus, wornach er „in einer ewigen göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit immer geboren ist", erst für die Erklärung des „anderen Theiles des Glaubens" beigezogen. Jetzt ist diese Lehre bei Calvin zusammen mit der vom Wesen und von der trinitarischen Stellung des heiligen Geistes schon in dem erwähnten Abschnitte des ersten Buches ganz und eingehend abgehandelt. Auch Calvin selbst hatte in dem Capitel des Jahres 1539 und 1543 „vom Glauben", wo er einfach dem Gange des Symbolums folgen wollte, den Abschnitt über die Trinität nicht unter den ersten Artikel des Symbols, sondern vor die Auslegung dieses Artikels gestellt. Wir brauchen überdies kaum darauf aufmerksam zu machen, wie wenig dem Faden des Symbolums die Stelle entspricht, welche jetzt der Lehre von der Auferstehung vor der Lehre von der Kirche zu Theil geworden ist. In der That könnte man denjenigen Gang, welchen Calvin wirklich eingeschlagen hat, anstatt ihn mit dem des Symbolums zu identificiren, vielmehr so zusammenfassen: Calvin handle 1) von Gott, Vater, Sohn und Geist und von seiner Schöpfung und Weltregierung überhaupt, abgesehen von der Sünde und der durch sie bedingten Heilsoffenbarung und Heilswirksamkeit Gottes, — desgleichen vom Menschen, abgesehen von Sünde und Erlösungsbedürftigkeit (1. Buch); 2) von der geschichtlichen Offenbarung und Thätigkeit Gottes zum Heile der Sünder, und zwar: a. von der Stiftung des schon im Alten Bunde vorbereiteten Heiles durch den menschgewordenen Sohn (2. Buch); b. von der Zutheilung des in Christus geschenkten Heiles durch den heiligen Geist, nämlich α. von dem durch den Geist innerlich in den einzelnen Subjecten gewirkten Heilsprocesse bis zur Vollendung dieser Subjecte in der Auferstehung

(3. Buch), β. von den äußeren Mitteln, deren Gott für dieses Wirken seines Geistes sich bediene (4. Buch). Wir erhalten hier einen an sich klaren Gang, zu dessen klarer und scharfer Darlegung jedoch gerade die Viertheilung bei Calvin und die auch von ihm selbst an die Hand gegebene Beziehung auf's Symbolum nicht so, wie es von Vielen gerühmt wird, dient. Nebenbei bemerken wir, daß mit denjenigen beiden Haupttheilen, welche hier sich ergeben würden, auch schon eine Anknüpfung für die Föderaltheologie späterer reformirter Dogmatiker sich darbietet. Calvin selbst führt freilich bei jener Zusammenstellung der Lehre von Gott und vom ursprünglichen Menschen die Idee des Bundes für das Verhältniß Beider nicht ein, und ein eingehendes Verweilen bei diesem Verhältniß hätte überhaupt dem Gewichte nicht entsprochen, welches dann nach dem nachfolgenden Lehrstück von der Prädestination auf den die Sünde und den Sündenfall schon in sich schließenden, Alles von vornherein determinirenden, ewigen Rathschluß Gottes fällt. Zunächst aber schien doch für ein solches Verweilen dadurch, daß er dort von jenem Rathschlusse noch schweigt, gerade auch bei ihm Raum gegeben.

So hat Calvin's Werk allmählich diejenige Gestalt gewonnen, in welcher es zum bleibenden größten Denkmal für den umfassenden, strenge denkenden theologischen Geist seines Verfassers geworden ist. Und blicken wir von hier wieder auf die vorangegangene Entwicklung zurück, so sehen wir schon dort überall eben denselben Geist arbeiten nach dem Ziele hin, bei welchem er jetzt glaubt stehen bleiben zu dürfen. Obenhin angesehen erscheint der ganze Organismus des Werkes seit der ersten Anlage vom Jahre 1536 so durchaus umgewandelt, daß keine Schrift eines andern reformatorischen Theologen ein ähnliches Beispiel darbiete; und doch kehrt jener Grundgedankengang, den wir schon dort durch die Gliederung nach den katechetischen Hauptstücken sich durchziehen sahen, auch jetzt an seinem Orte wieder. Im Einzelnen ferner haben viele und zum Theil sehr ausgedehnte Abschnitte fast unverändert von der ersten bis zur letzten Ausgabe sich erhalten. Es zeugt dies, wie schon bemerkt, von der Gründlichkeit, womit der Verfasser schon anfänglich ihren Inhalt durchdrungen zu haben sich bewußt war. Und zugleich müssen wir jetzt, gerade auch wenn wir an sein theilweise mechanisches äußeres Verfahren bei ihrer neuen Eingliederung denken,

die Umsicht und Klarheit bewundern, womit er hiebei doch über die alten und neuen inneren Verbindungen der Gedanken, Abschnitte und Sätze Herr blieb. Die neue Redaction für sich betrachtet, würde schwerlich Jemanden auf den Gedanken, daß ein solches Verfahren dabei obgewaltet habe, gerathen lassen. Nur an wenigen und untergeordneten Stellen wird man formelle Mängel als Folge jenes Einschiebens und Umstellens neben Belassen des alten Textes erkennen. So sind einmal in der Ausgabe von 1559 und schon in denen von 1550 und 1543 vier Sätze mit einem „primo, deinde, tum, tertio" aneinandergereiht, so daß die Aufzählung mit „tertio" undeutlich ist (bei der Auslegung des 4. Gebots: Vol. XXIX, p. 405; Vol. XXX, p. 291; Lib. II, C. 8, § 34): sie erklärt sich daraus, daß der zweite der Sätze ursprünglich, in der Ausgabe von 1539, fehlte und später einfach eingeschaltet wurde. So kehrt in der Ausgabe von 1559 der Abschnitt, mit welchem hier das Capitel von der christlichen Freiheit (Lib. III, C. 19) schließt, in dem späteren Capitel über die gesetzgeberische Gewalt der katholischen Kirche (Lib. IV, C. 10) buchstäblich wieder: Calvin hat ihn aus dem 13. Capitel der Ausgabe vom Jahre 1550 De legib. ferendis, welches mit dem Lib. IV, C. 10 von 1559 identisch ist, in jenes Capitel herübergezogen, das vorher dem letzteren unmittelbar vorangegangen war, und hat ihn dann doch in dem letzteren noch stehen lassen. Auch sinnstörende Druckfehler, welche in die umgearbeitete Ausgabe aus den früheren übergegangen sind, weisen uns auf jenes Verfahren hin; so die Worte „quando non erat factum oleum" Vol. XXX, p. 1072 (Lib. IV, C. 19, § 9) anstatt „q. n. e. sanctum ol." in der Ausgabe von 1539 Vol. XXIX, p. 1072, woraus 1543 zuerst „sactum" geworden war; die Worte „ergo si quid boni agimus, ubi libeat, possumus illud omittere etc." in den Ausgaben seit 1545 anstatt der Worte: „ergo si q. b. agimus, si, ubi libeat, possimus ill. omitt. etc." in dem ursprünglichen Texte von 1539 und 1543 Vol. XXIX, p. 316; Vol. XXX, p. 187; Lib. II, C. 2, § 3. — Die Vorzüge, in welchen wir jede neue Redaction des Werkes auf's Neue fortgeschritten finden, sind die Schärfe des Gedankenganges und der Disposition im Großen, die Weite des Umblicks über alle die Elemente, welche zur wissenschaftlichen „Unterweisung

der christlichen Religion“ an sich und mit specieller Beziehung auf die Bedürfnisse der Gegenwart gehörten, die geistige Energie und Klarheit, welche den sich häufenden Stoff bemeistert und zusammendrängt, während zugleich alle ungehörigen, müßigen Fragen und Excurse ferngehalten werden. Dagegen behält nun freilich die Darstellung nicht mehr den ursprünglichen lebensvollen Guß und Fluß. Es versteht sich, daß in derselben auch jetzt noch überall die lebendige persönliche Ueberzeugung des Verfassers sich kundgibt; sie behält ferner immer ihr Absehen auf's sittlich-religiöse Leben der Leser; müßig sind für sie eben solche dogmatische Fragen, welche für dieses keine Bedeutung haben: man vergleiche z. B. die Schranken, welche sie sich hiernach z. B. bei der Angelologie und Satanologie mit großer Besonnenheit gesetzt hat. Nicht aber die Unmittelbarkeit des Ausdrucks von dem, was im inneren Leben sich bewegt, bethätigt und bezeugt, sondern der großartige, Achtung gebietende, auf fester Ueberzeugung ruhende Denkproceß, durch welchen die göttliche Lebenswahrheit hier hindurchgegangen ist, tritt jetzt im Charakter des calvinischen Werkes voran. Andererseits bricht in der späteren und namentlich der letzten Ausgabe gerade auch durch diese wissenschaftliche Darstellung eine persönliche Erregung und Heftigkeit gegen die Widersacher der Wahrheit durch, die uns, wie wir oben bemerkt haben, in der ersten Ausgabe noch nicht begegnet. Ausdrücke, wie „blaterones, phrenetici, bestiae, protervia canina“, besonders „canes“ erschallen da und dort; öfters sind sie in polemische Abschnitte, deren Text sonst ganz unverändert aus der ersten Ausgabe von Calvin beibehalten ist, später noch von ihm eingeschaltet worden. In Melanchthon's Locis hatte ein solcher Ton überhaupt nie so sich geltend gemacht und war nach der ersten Ausgabe, welche auch sonst große, lebendige innere Bewegung gezeigt hatte, vollends mehr und mehr verschwunden. Bei Luther, welchem man ein solches Schelten am meisten vorzuwerfen pflegt, hängt es mit dem gewaltigen inneren Leben, Wogen und Kämpfen zusammen, dessen unmittelbarer, das Maß überströmender Ausdruck dann auch seine Schriften ihrem Gesammtcharakter nach sind. Bei Calvin treten jene Ausdrücke neben der sonst so maßvollen wissenschaftlichen Sprache und Haltung gerade am schneidendsten und stechendsten hervor; er wirft sie gleichsam mit einer Miene, die bei aller Leiden-

schaft eine strenge Ruhe zu halten versteht, den Gegnern zu; man möchte sie aber, meine ich, so gerade bei ihm am meisten wegwünschen, so sehr sie freilich zum ganzen Bilde seiner Persönlichkeit gehören und so sehr jene Leidenschaft mit dem gewissenhaftesten Eifer zusammenhing und durch die heftigsten Kämpfe gereizt war.

Was den systematischen Ausbau des Werkes im Ganzen mit seiner Gliederung in die einzelnen Hauptstücke anbelangt, so tritt die Größe des Zieles, bei dem Calvin sich endlich genügen ließ, nicht minder, ja noch mehr bei einem Vergleich mit den Werken anderer, älterer, gleichzeitiger und späterer Theologen, wie bei einem Vergleich mit den vorangegangenen, unvollkommeneren Versuchen Calvin's selbst, an's Licht. Die Anerkennung dafür muß auch für unsere Betrachtung alle kritischen Einwürfe gegen die Angemessenheit seiner Anordnung überwiegen. So wollen wir auch jetzt nicht auf einzelne dahin zielende Fragen eingehen, wie etwa auf die, ob die Eschatologie neben der Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben der Individuen nicht auch die letzten Dinge der Gemeine als solcher behandeln und demnach erst auf die Lehre von der Kirche folgen sollte, oder ob die Lehre vom Staate bei jener Stellung hinter der Lehre von der Kirche und ohne weitere Anknüpfung an die beim Gesetz und christlichen Leben zu erörternden ethischen Principien wahrhaft in das System hineingearbeitet sei. Aber wenigstens auf eines der wichtigsten Stücke, ja gewissermaßen auf's wichtigste, auf die Lehre von Gott, haben wir noch einen eingehenderen prüfenden Blick zu werfen. Er wird zur Charakteristik des ganzen Systemes nach seinen Grundzügen in formeller wie materieller Hinsicht dienen. Einestheils gibt hier, wie wir sehen, Calvin die ganze Lehre von der Trinität schon im ersten Buch und zwar ohne einen vorangegangenen Ueberblick über diejenige, geschichtlich geoffenbarte und dem Leben dargebotene Heilswahrheit, von der aus unsere Erkenntniß in wahrhaftem innerem Zusammenhang auf jene höchsten objectiven Prämissen wird zurückschauen müssen: und doch erklärt Calvin selbst öfters, daß man nur vom menschgewordenen Sohne aus auch den Vater erkennen könne; jene Lehre ist nur nach den einzelnen, direct von ihr handelnden Aussprüchen des Schriftcodex zusammengestellt. Anderntheils — und dies ist für uns das Wichtigste — wird dort eine

zusammenfassende Darstellung der Eigenschaften und zwar namentlich der ethischen Eigenschaften Gottes nicht gegeben und auch nachher nirgends versucht; schon die erste Ausgabe, welche mit zusammenfassenden Sätzen über Gott als die unendliche Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. f. begann, hatte von späteren, weiteren Ausführungen des Werkes viel mehr erwarten lassen: diese Sätze sind in der letzten Ausgabe an jener Stelle ausgefallen und werden nachher nirgends eigens entwickelt. Und doch möchte man in dem, was wir vermissen, die nothwendigen Prämissen suchen für die Beantwortung der schwierigsten Fragen, welche dann die Lehre von Gottes Wollen und Wirken für die Menschheit zumeist gerade bei Calvin und seiner Prädestinationslehre mit sich bringt. Dem haben wir endlich beizufügen, daß die Lehre von diesem ewigen göttlichen Willensrathschluß nicht blos derjenigen Grundlage entbehrt, welche wir in einer zusammenhängenden Darstellung von Gottes ewigem ethischen Wesen suchen, sondern daß auch sie selbst erst da in's System eintrittt, wo von der wirklichen Application der Gnade gehandelt worden war. Man möchte sagen, der Rathschluß werde erst hierin wirksam und offenbar, seine Erkenntniß sei also erst von hier aus zu gewinnen. Allein gerade nach Calvin fällt ja doch, wie er in diesem späteren Abschnitt ausspricht, unter eben denselben auch schon die erste Sünde Adam's, der nach göttlicher Verordnung gesündigt hat, obgleich Calvin denselben im ersten Buche, wo er von dieser Sünde selbst redete, noch nicht wollte in die Betrachtung hereingezogen haben. Forderte ein systematischer Gang des Werkes nicht einen Hinblick auf denselben wenigstens schon da, wo sein geschichtliches Wirken so hervortrat, und noch vorher eine solche zusammenhängende Gotteslehre, auf welche dann sofort von ihm aus zurückgeblickt werden konnte? Es genügt, hier diese Fragen aufgestellt zu haben. Ein weiteres Eingehen auf sie müßte uns schon in die einzelnen Lehrstücke für sich und in ihre geschichtliche Entwicklung bei den verschiedenen Redactionen des Werkes hineinführen. Wir behalten es uns so für unseren zweiten Artikel vor.

2.

Des Papias von Hierapolis
„Auslegung der Reden des Herrn“
nach ihren Quellen und ihrem muthmaßlichen Charakter.

Von

D. Georg Eduard Steitz.

Seitdem ich den Artikel „Papias“ in Herzog's Realencyklopädie (XI, 78 f.) geschrieben habe, sind der alte Bischof von Hierapolis und die auf uns gekommenen dürftigen Fragmente seines Werkes auf's Neue Gegenstand mehrfacher Behandlung geworden, da seine Zeugnisse über das Markus-Evangelium und die Redesammlung des Matthäus sich zu nahe mit der Frage nach dem Ursprunge der synoptischen Berichte berühren, als daß sie nicht zur Prüfung ihres Inhaltes und ihres Werthes hätten auffordern müssen. Nicht allein hat Holtzmann (Synoptische Evang., S. 248 f.) dieselben einer sehr eingehenden Erörterung unterzogen, sondern auch Weizsäcker (Untersuchungen über die evang. Geschichte, S. 27 f.) ist in diese Frage wieder eingetreten, und seitdem hat Zahn dem ganzen Gegenstande (Studien und Kritiken 1866, IV, 649 f.) eine ausführliche Abhandlung gewidmet. Aber eine Einigung ist dadurch nicht erzielt worden, im Gegentheil stehen sich nun die Ansichten schroffer gegenüber als je. Während Weizsäcker unter den Presbytern des Papias nur die Apostel versteht, den Papias aber der Zeit nach so tief herabsetzt, daß er keinen der Apostel mehr gekannt, sondern nur von Aristion und dem Presbyter Johannes, die nicht Presbyter (im Sinne von Aposteln), sondern nur im allgemeinsten Sinne Jünger des Herrn und Apostelschüler gewesen, seine Mittheilungen empfangen habe, so hat Zahn geradezu das entgegengesetzte Resultat angestrebt: er will uns überzeugen, daß Papias unmittelbarer Schüler

des Apostels Johannes gewesen, daß der Presbyter Johannes kein Anderer als der Apostel selbst sei und daß wir somit in dem Zeugnisse über Markus ein apostolisch-johanneisches Zeugniß von glaubwürdigster Ursprünglichkeit besitzen. Der letzte Nachweis ist das Ziel, auf welches die fleißige Arbeit in unverkennbarer apologetischer Tendenz ausgeht. Diese Differenz der Urtheile erklärt sich indessen nicht allein aus den abweichenden Standpunkten Derer, die sie gefällt haben, oder aus den Fehlern ihrer Untersuchung, sie hat ihren Grund zum Theil auch in dem fragmentarischen Charakter der uns aufbehaltenen Nachrichten, der nicht in allen Punkten eine sichere Entscheidung gestattet und darum die Gefahr nahe legt, der Vermuthung größeres Recht einzuräumen, als ihr gebührt. Bei dieser Sachlage dürfte eine nochmalige Revision, die sich in wissenschaftlicher Bescheidenheit mit dem Erreichbaren begnügt und auf das Unerreichbare verzichtet, nicht überflüssig erscheinen; mir lag sie um so näher, weil ich durch die Fixirung meiner Stellung zu der fortgeschrittenen Untersuchung Manches in meinem Artikel zu berichtigen und zu ergänzen hoffte.

Eusebius, dessen Kirchengeschichte (III, 39) wir die wichtigsten und zusammenhängendsten Nachrichten über Papias verdanken, stellt an die Spitze derselben (§ 1) die Aussage des Irenäus, daß Papias Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος gewesen sei, und geht sofort darauf aus, das unmittelbare Hörerverhältniß des Papias zu den Aposteln als einen Irrthum des Irenäus aus des Papias eigenen Worten zu erweisen: dieser deute vielmehr selbst an, daß er keineswegs ἀκροατὴς καὶ αὐτόπτης derselben gewesen sei, sondern die Glaubenswahrheiten von solchen empfangen habe, die einst mit Jenen im vertrauten Umgange gestanden hätten.

Man kann nun freilich ohne Mühe nachweisen, daß Eusebius mit seinem Urtheile in den folgenden Jahrhunderten allein geblieben ist, und daß trotz desselben nicht nur Hieronymus, sondern auch Maximus Confessor, der sinaitische Presbyter Anastasius und Andere mit Irenäus den Papias für den unmittelbaren Hörer des Apostels Johannes gehalten haben. Aber durch diesen Nachweis ist das Urtheil des Eusebius nicht im Entferntesten entkräftet; nirgends ist das Gedächtniß vergeßlicher und durch unkritische Auctoritäten be-

stimmbarer als unter der Herrschaft der Tradition. Der Quell der übereinstimmenden Ueberlieferung der späteren Kirche über Papias' Stellung zum Apostel Johannes ist eben ohne Zweifel Irenäus gewesen; Eusebius aber hat sein abweichendes Urtheil nicht auf die Tradition gegründet, sondern auf die eigenen Worte des Papias und offenbar in dem Werke des Letzteren Nichts gelesen, was ihn in diesem Urtheile erschüttert hätte. Daß von den Späteren keiner die Gründe des Eusebius widerlegt hat, beweist noch gar nicht, daß sie dieselben einer Widerlegung nicht würdig gehalten haben, sondern nur, daß sie dem von Irenäus betretenen Wege blindlings gefolgt sind. Den Werth der Aussage des Irenäus aber darf man nicht darum überschätzen, weil er den Polykarp in seiner Jugend gekannt hat und in dessen Umgebung über die persönliche Beziehung des Papias zu dem Lieblingsjünger etwas Näheres und Verlässiges erfahren konnte; der Umgang des Irenäus mit Polykarp fällt in seine Knabenzeit (h. e. V, 5, 9; V, 20, 5); wie lebendig ihm auch im Alter die Gestalt und die Züge des Mannes und alle Oertlichkeiten vor dem Geiste standen, von seinen Worten dürfen wir wohl, trotz seiner Versicherung des Gegentheils, nicht das Gleiche sagen: solche Erinnerungen verwachsen (V, 20, 5) später nicht blos mit der Seele, sondern auch mit anderweitigen Vorstellungen, die in ihr eine Gestalt gewonnen haben und werden durch diese getrübt; aus der ἑταιρία des Papias mit diesem seinem Lehrer kann Irenäus erschlossen haben, Jener habe zu dem Apostel Johannes in demselben Verhältniß unmittelbarer Belehrung gestanden, wie Polykarp; vielleicht war er ihm auch als Hörer des Johannes bezeichnet worden und er hielt Diesen für den Apostel, während sein Gewährsmann darunter einen Anderen, den Presbyter, dachte (Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. 217); vielleicht endlich war sein Urtheil aus dem Mißverständniß der eigenen Worte des Papias geflossen. Aber abgesehen von dem Allem kann in dieser Frage das Ansehen des Irenäus und der Tradition schon deshalb kein Gewicht haben, weil wir noch eine Erklärung des Papias über seine Gewährsmänner besitzen, deren unbefangenes Verständniß durch das Hereinziehen der späteren Zeugnisse nicht gefördert, sondern nur verwirrt werden kann.

In dem Proömium seines Werkes sagt er (§ 3): *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν.* Als Gewährsmänner nennt er die Presbyter; eine Bezeichnung, über deren Umfang und Grenze hier noch nichts Bestimmtes gesagt wird. Ich habe seiner Zeit aus der Wahl von *παρὰ* geschlossen, daß er seine Mittheilungen unmittelbar aus dem Munde der Presbyter geschöpft habe: Weizsäcker hat diesem Schlusse widersprochen, Zahn ihn adoptirt. Gewiß hat der Letztere Recht, wenn er sagt, *μανθάνειν παρά τινος* heiße nie etwas Anderes, als „durch persönlich empfangene Belehrung von Einem lernen“. Er durfte dafür nur an 2 Tim. 3, 14 erinnern: *εἰδώς, παρὰ τίνος ἔμαθες.* Doch wollen wir auf *παρὰ* allein noch keinen Beweis bauen; unsere Auffassung wird später durch weitere Argumente gestützt werden. Aber auf das Bestimmteste läßt das *καὶ* vor *ὅσα* erkennen, daß die Berichte der Presbyter nicht die einzige Quelle des Papias waren, sondern daß sie ihm erst als zweite und zwar mündliche Quelle in Betracht kamen, neben einer anderen, die er vorher im Proömium namhaft gemacht haben muß und welche Eusebius zu unserem Bedauern nicht anführt. Diese erste Quelle kann nur in schriftlichen Aufzeichnungen bestanden, sie muß nach allgemeiner Ansicht als eine sehr glaubwürdige und zuverlässige gegolten haben, und er hält es darum für nothwendig, sich zu rechtfertigen, daß er sich neben ihr noch einer anderen bedient, die vielleicht Manchem als eine unsichere erscheinen konnte, für deren Verläßigkeit er aber mit seiner ausdrücklichen Versicherung eintritt. Dies ist der Sinn der Worte: „Ich werde aber nicht anstehen, auch alles das, was ich einst von den Presbytern richtig erfahren und richtig meinem Gedächtniß eingeprägt habe, sammt den Erklärungen zusammenzustellen, da ich für die Wahrheit desselben bürge.“ Aus zwei Quellen, einer schriftlichen und, wie sich aus dem Folgenden noch deutlicher ergibt, einer mündlichen, hat also Papias sein Material geschöpft. Worin bestand dieses? Er beabsichtigt eine Erklärung oder Auslegung der *λόγια κυριακά* d. h. der Reden des Herrn; diese sind der Stoff, die *ἐξήγησις* oder *ἑρμηνεῖαι* aber, die er damit verbindet, sind — so sollte man denken — seine eigene Zuthat und

sein schriftstellerischer Zweck. Allein hier schon drängt sich die Frage auf: wohin gehört nun das, was er aus der mündlichen Belehrung der Presbyter entnahm? Waren es gleichfalls λόγια κυριακά oder waren es nur Nachrichten und Erläuterungen, welche ihm das Verständniß der aus Schriften geschöpften Herrnworte vermittelten und die er zu deren Auslegung verwandte? Wenn es ferner λόγια κυριακά waren, nach denen er bei den Presbytern forschte, hat er auch Diese in besonderen ἑρμηνείαις erklärt oder nur als Material für die ἑρμηνεία der andern, der schriftlich überlieferten Reden des Herrn benutzt? Mehrere Gelehrte haben seit Schleiermacher („Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien" in den Studien und Kritiken 1832, S. 735 f.) in dem Papias nur den Ausleger der nach seinem Zeugniß von Matthäus zusammengestellten Redesammlung gesehen und daher solche λόγια κυριακά, welche Papias auf seine Gewährsmänner zurückführt, wie das Gleichniß vom riesenhaften Weinstock, mit zur ἑρμηνεία gerechnet (vgl. a. a. O., S. 744). Andere sind noch weiter gegangen und haben geradezu den Gesammtinhalt der evangelischen Geschichte unter den von Papias ausgelegten λόγια κυριακά verstanden (vgl. darüber Holtzmann, S. 250). Nach Zahn endlich (S. 674 f.) hätte Papias die λόγια κυριακά, die er auslegte, hauptsächlich auf schriftlichem Wege, nämlich durch unsere Evangelien, empfangen, die Erklärungen dazu aber bei den Presbytern gesucht. Dieser Auffassung kann allerdings der Ausdruck συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις eine scheinbare Stütze bieten, wenn man ihn dahin deutet, daß Papias die Nachrichten der Presbyter mit seiner Auslegung der Herrnworte verbunden und verwoben habe. Das paßt auch ganz gut zu solchen Erzählungen und geschichtlichen Notizen, welche von ihm aus der Ueberlieferung als Erfüllung von Weissagungen Christi angeführt werden. Aber daß er nur das richtige Verständniß und die richtige Auslegung der schriftlich aufgezeichneten Reden Christi bei den Presbytern gesucht habe, das müssen wir doch bezweifeln [a]). Wozu hätte es dann dieser ganzen

[a]) Auch Weizsäcker sagt (S. 32) mit Recht: „Sein Werk war eine Erklärung der λόγια κυριακά, welche er theils aus den von ihm benutzten Evangelien, theils aus der echten mündlichen Ueberlieferung entnahm."

Rechtfertigung bedurft, wenn er nur neben seiner Erklärung auch die anderer, und zwar so glaubhafter Zeugen aufgesucht und geboten hätte? Darin lag ja nichts Verfängliches, Nichts, woraus ihm auch nur der leiseste Vorwurf erwachsen konnte. Eine Entschuldigung war nur dann an ihrer Stelle, wenn er neben den schriftlich verbürgten Reden Christi noch andere, nicht aufgezeichnete, nur aus mündlicher Mittheilung stammende, in seinem Werke niederlegte und sie ebenso wie jene mit einer ἑρμηνεία ausstattete. In der That würde auch Alles, was Papias im Folgenden über die Verlässigkeit und den Werth der von ihm gesammelten Traditionen sagt, seine ganze Bedeutung verlieren, wenn seine Nachforschungen nur dem Zwecke der Auslegung und nicht vielmehr in erster Linie der Vervollständigung der von Anderen aufgezeichneten Worte Christi gedient hätten. Auch der Ausdruck συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις läßt sich sehr gut in diesem Sinne verstehen, daß er das von den Presbytern Vernommene mit den dazu gehörigen, darauf bezüglichen Erklärungen zusammengestellt habe; wie denn nicht nur Rufinus (exponere cum interpretationibus suis), sondern auch Valesius (cum interpretationibus nostris adscribere) ihn so verstanden haben.

Aber sind denn die λόγια κυριακά, von denen Papias redet, wirklich nur die Reden Christi und können sie nicht vielmehr den Gesammtinhalt der evangelischen Geschichte, oder wie unser „Wort Gottes" geradezu die göttliche Offenbarung bezeichnen. Wenn Zahn den Ausdruck als einen dehnbaren bezeichnet und ihn bis zum Begriffe der Offenbarung erweitert (S. 670 f.), so mag er im Allgemeinen Recht haben; im späteren Gebrauche desselben tritt allerdings eine solche Dehnbarkeit und Erweiterung hier und da zu Tage. Aber daß λόγιον und λόγια in dem Sprachgebrauche der LXX und des N. T.'s, ausgehend von der classischen Bedeutung: Orakelspruch, Gottesspruch, nur Worte, Sprüche, Reden göttlichen Ursprungs bezeichnet, hat Schleiermacher so genügend (a. a. O., S. 738) nachgewiesen, daß es keines weiteren Eingehens bedarf. Auch wo die apostolischen Constitutionen das Wort λόγιον gebrauchen, ist entweder ein einzelner göttlicher Ausspruch gemeint, wie II, 16, 3 das von Gott 4 Mos. 12, 14 über

Mirjam gesprochene Wort, oder es bezeichnet im Singular und Plural allgemeiner das, was Gott geredet hat, und gewöhnlich werden dann die einzelnen Sprüche citirt, auf die es im gegebenen Falle ankommt (II, 33, 1; 61, 2. VI, 28, 2). Besonders instructiv sind die beiden Stellen VI, 30, 5: *τὰ τοῦ θεοῦ λόγια διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῆς διδασκαλίας Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und I, 4: *τὰ Χριστοῦ λόγια ἀναμιμνησκόμενος διηνεκῶς μελέτα.* In der letzteren hat der Verfasser speciell die sittlichen Vorschriften im Auge. Bei Eusebius bedeutet es meistens, was Gott geredet hat, oft mit Anführung des speciellen Spruchs (vgl. h. e. IX, 7, 25; 9, 7. X, 1, 4; 4, 7. 43); nur eine Stelle kenne ich bei ihm, wo *λόγιον* specifisch von einer Erzählung der Schrift gebraucht wird (II, 10, 1), aber dieser Gebrauch setzt bereits die jüngere Vorstellung eines Kanons inspirirter Schriften voraus (vgl. Holtzmann, S. 251). Wir dürfen daher auch bei Papias unter den *λόγια κυριακά* zunächst nur die „Reden, Befehle, Sentenzen, Lehren und Weissagungen Christi" verstehen. Diese fand er in der Sammlung des Matthäus zusammengestellt, diesen galt seine *ἐξήγησις*; daß er dabei die Veranlassung, auf welche sie gesprochen wurden, nicht unbeachtet ließ, läßt sich um so mehr vermuthen, da sie wesentliche Bedingung des Verständnisses war und auch schon die Redesammlung sicher sie in kurzen Ueberschriften angegeben hat; aber das berechtigt uns noch nicht, dem Worte *λόγια κυριακά* im zweiten Jahrhundert eine andere Bedeutung zu geben, als die nächste und ursprünglichste, so wenig wie die bekannte Sammlung: *ἀποφθέγματα τῶν πατέρων* etwas Anderes bieten will, als die Aussprüche und die Sentenzen der Einsiedler und Mönche, wenn sie auch zum Verständnisse derselben die Anlässe zu referiren nie unterläßt. Auch Hieronymus hat den Titel von Papias' Werk „Explanatio sermonum Domini" übersetzt.

Daß Papias diese *λόγια κυριακά*, die er auslegte, nicht blos in schriftlichen Aufzeichnungen, sondern auch in den Ueberlieferungen der Presbyter suchte, ergibt sich mit Sicherheit aus den folgenden Worten, womit er das vorhergehende: *διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν* näher motivirt: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν*,

οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν a), ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Die Presbyter werden hier als solche bezeichnet, welche nicht, wie Die, denen der große Haufe zufällt, erdichtete Gebote berichten, die dem ursprünglichen Wesen des Christenthums fremd sind, sondern die vom Herrn selbst seinen Gläubigen gegebenen und von ihm, als der persönlichen Wahrheit, stammenden Gebote, die sie in sicherer Erinnerung haben und darum auch wahrheitsgetreu referiren und überliefern können: solchen ἐντολαῖς ist er daher auch bei den Presbytern nachgegangen, offenbar nicht als einem geeigneten Apparat für die Auslegung der aus einer schriftlichen Quelle geschöpften λόγια κυριακά, sondern als λογίοις κυριακοῖς selbst, die er ebenso wie die anderen auslegen wollte und die ihnen als gleich authentische vollkommen ebenbürtig an der Seite standen. Daß er aber die λόγια nach ihrem Inhalte hier vornehmlich als ἐντολαί bezeichnet, hat sein Analogon in Const. apost. I, 4, wo umgekehrt λόγια Χριστοῦ für ἐντολαί steht, und zeigt, daß er schon auf dem besten Wege war, im altkatholischen Geiste das Wesen des Christenthums als absoluten Heilprincips vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des Gebotes zu fassen, eine Anschauung, die bereits bei Justin, Irenäus und Tertullian in der nova lex ihren Abschluß fand.

Im § 4 fährt Papias fort: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους. Wenn Weizsäcker S. 29 sagt: „Dies heißt nicht, auch die Apostelschüler habe er nach dem Zeugniß der Apostel gefragt, so wie er zuvor diese selbst gefragt hätte, sondern auch bei den Apostelschülern sei es ihm nicht auf das eigene Zeugniß derselben, sondern auf das der Apostel, welches sie mittheilen konnten, angekommen“, so ist dies ein zu rascher Griff, denn nur voreilig

a) Zahn hält es für das Natürlichste, μνημονεύειν hier in der gleichen Bedeutung wie in dem unmittelbar vorhergehenden Satze für „in Erinnerung haben“ zu nehmen; allein die Synonyme διδάσκειν und λέγειν deuten bereits auf die fortgeschrittene Bedeutung: berichten, referiren. Beides schließt sich ohnehin nicht aus: was man berichten will, muß man auch in der Erinnerung haben.

konnten den Presbytern des Papias ohne Weiteres die Apostel substituirt werden. Ferner deutet *εἰ δέ που καὶ* vor *παρηκολουθηκώς* doch wohl, wie das von Weizsäcker gebrauchte auch, auf einen zweiten von dem obenerwähnten wohl zu unterscheidenden Fall. Denn wenn Papias sagt, auch die, welche mit den Presbytern im vertrauten Umgang gestanden hätten, habe er, so oft er mit ihnen zusammengetroffen sei, stets nach dem Zeugniß der Presbyter gefragt, so liegt darin mit Nothwendigkeit eingeschlossen, daß er auch früher Gelegenheit gehabt habe, bei den Presbytern selbst ihre Zeugnisse zu erheben. Daß es ihm auch in jenem zweiten Falle nicht um die Zeugnisse der Mittelspersonen, sondern um die der Presbyter selbst zu thun war, versteht sich nach dem ganzen Zusammenhange des Fragments von selbst und hat Niemand je bezweifelt. Jetzt erledigt sich die Frage, die wir auf den Gebrauch der Präposition *παρά* hin allein nicht entscheiden wollten, von selbst: die Art der Mittheilung war § 3 eine directe, § 4 dagegen wird eine indirecte geschildert; Papias hat seine traditionelle Kunde einst von den Presbytern persönlich, später aber auch durch ihre Vertrauten erhalten; er hat jede Gelegenheit, die sich ihm zur Befriedigung seines Forschungstriebes bot, benutzt, so lange die Quellen derselben ihm noch offen standen.

Wer sind nun diese Gewährsmänner gewesen, die er mit dem disputabeln Namen Presbyter bezeichnete? Darauf antworten die beiden Sätze: *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος, ἢ τι Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.* Allein gerade diese Worte bieten die größten Schwierigkeiten, und um sie bewegt sich die Differenz der Meinungen und die Streitfrage zu allen Zeiten. In der ersten Reihe stehen sechs Apostel (ein Name, der in den Fragmenten des Papias nicht vorkommt), und die übrigen Glieder des Apostelkreises werden durch *ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* angedeutet; in der zweiten stehen zwei unbekannte Männer, Aristion und der Presbyter Johannes, gleichfalls als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* bezeichnet; der Name Johannes aber kommt in beiden vor, in der ersten ohne Apposition, in der zweiten als

ὁ πρεσβύτερος. Waren Aristion und dieser Presbyter Johannes Apostelschüler? aber dann konnten sie nur μαθηταὶ τῶν ἀποστόλων, nicht τοῦ κυρίου genannt werden; oder soll μαθηταὶ τοῦ κυρίου hier etwas ganz Anderes bedeuten? aber in welchem Verhältnisse sind dann diese beiden Männer zu den Aposteln zu denken und warum werden sie ihnen so nahe und mit ihnen fast auf eine Linie gestellt? Nach Eusebius (§ 7) hatte Papias die Zeugnisse der Apostel nur durch ihre Schüler empfangen, dagegen den Aristion und den Presbyter Johannes noch selbst gehört; aber er wagt es doch darum noch nicht, diese beiden Letzteren geradezu in die zweite Generation herabzudrücken und zu bloßen Apostelschülern zu machen. Kühner verfährt Rufinus; er übersetzt ohne Bedenken die Worte des Eusebius mit textwidriger Freiheit: Papias apostolorum se verba ab his, qui secuti eos fuerant, Aristione videlicet et Joanne presbytero, asserit suscepisse. Ihm steht am nächsten Weizsäcker, der den Namen πρεσβύτερος allein auf die Männer der ersten Generation, die Apostel, beschränkt, während der zweite Johannes ihn nur im Unterschiede von dem gleichnamigen Apostel als Amtsname oder im technischen Sinne getragen habe; weder er noch Aristion seien mithin Presbyter im bisherigen Sinne, sondern nur Apostelschüler gewesen, auch μαθηταὶ τοῦ κυρίου würden sie nur im Gegensatze zu τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν genannt. Diese Ansicht hat zu ihrer Voraussetzung, daß der Satz: ἅ τε Ἀριστίων — λέγουσιν nicht als indirecte Frage, sondern als Relativsatz aufzufassen und durch τὲ mit τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους unmittelbar zu verbinden ist. Aber auch so begreift sich nicht, mit welchem Rechte Aristion und der Presbyter Johannes von dem Kreise der πρεσβύτεροι ausgeschlossen sein sollen, denn wie konnte Papias gerade die, welche mit den Presbytern verkehrt hatten, nach dem fragen, was Aristion und der Presbyter Johannes sagen, wenn diese nicht selbst Presbyter waren? Auch Zahn bestreitet (S. 661 f.) die Coordination beider Sätze; auch er erklärt den zweiten für einen Relativsatz, der durch sein τὲ unmittelbar an τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους angeschlossen sei, und zwar, weil das Relativum unmöglich eine indirecte Frage einleiten könne; gleichwohl

gibt er zu, daß Aristion und der Presbyter Johannes in den Kreis der Presbyter gehören, da sie in demselben Sinne wie diese als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*, als unmittelbare Jünger des Herrn, bezeichnet würden; nach seiner Ansicht ist in dem ersten Satze der ganze Kreis der Autopten Jesu, die Gesammtheit der Presbyter, angedeutet, und sofern sie nicht Alle mit Namen aufgezählt sind, doch durch die Worte *ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* in sich abgeschlossen; dann werden aus diesem Kreise noch zwei besonders namhaft gemacht, nämlich Aristion und der Presbyter Johannes, mit welchen Papias noch persönlich verkehrt hatte; jene erstgenannten seien nämlich, als Papias seine Nachforschungen anstellte, bereits todt gewesen (daher der Aorist *εἶπεν*) und er habe nur noch nach ihren früher gesprochenen Worten fragen können; Aristion und der Presbyter Johannes dagegen seien noch am Leben gewesen, und darum habe sich Papias danach erkundigt, was sie noch immer sagten (daher das Präsens *λέγουσιν*). Aber nicht blos das zweimal gesetzte Prädicat *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* soll beide Male dieselbe haarscharfe Begrenzung der Bedeutung haben, sondern auch *πρεσβύτεροι*, denn auch der Presbyter Johannes habe seinen Beinamen nicht als unterscheidenden Amtsnamen geführt — in diesem Falle hätte ja die signalisirende Apposition nach dem Eigennamen stehen müssen — sondern um ihn „als den Presbyter, als den allgemein bekannten Presbyter" d. h. den Apostel Johannes zu bezeichnen. Obgleich diese Erklärung über manche Schwierigkeiten hinaushelfen könnte, stehen ihr doch so ernste Bedenken entgegen, daß sie an ihnen geradezu zur Unmöglichkeit wird. Wäre nämlich dem Papias für die Unterscheidung beider Reihen das Verhältniß des Ganzen und eines daraus hervorzuhebenden Theiles maßgebend gewesen, dann würde er dieses sicher bemerklich gemacht, er würde in der ersten Reihe den Namen Johannes ausgelassen und ihn unter das *ἤ τις ἕτερος* u. s. w. subsumirt, den engeren Kreis Derer aber, die Papias noch persönlich gekannt, durch ein *μάλιστα δὲ* oder etwas Aehnliches hervorgehoben und seine Glieder als solche bezeichnet haben, nach deren Zeugnissen er noch weit uneingeschränkter fragen konnte. Wie aber sollte er dazu kommen, im ersten Satze, dessen Prädicat *εἶπεν* ist, den Johannes unter lauter Abgeschiedene

zu stellen, in dem zweiten aber denselben Mann durch λέγουσιν mit Aristion als einen solchen anzuführen, der noch immer wandelt und dessen Stimme noch gegenwärtig ertönt? Schon diese Bemerkungen reichen hin, Zahn's Entdeckung als eine unhaltbare zu kennzeichnen und die Hypothese von der Identität des Apostels und des Presbyters Johannes zu widerlegen. Endlich glaubte Ewald (Geschichte des Volkes Israel VII, 263) dem Wechsel der Tempora εἶπεν und λέγουσιν nicht die Bedeutung einer strengen Unterscheidung der Zeiten beilegen zu dürfen: „was solche Männer sagten, das sagen sie ja in gewissem Sinne noch immer"; auch er nimmt μαθηταὶ τοῦ κυρίου in dem Sinne von Autopten; Aristion und der Presbyter Johannes seien ebenso wie die Zwölfe Herrnschüler und Presbyter, sie gehörten mithin der ersten Generation an, Papias aber, der ihrer Aller Nachrichten nur aus der zweiten Hand habe, gehöre erst in das dritte Geschlecht; es sei daher ebenso irrthümlich, wenn Eusebius schließe, er habe Aristion und den Presbyter Johannes noch selbst gehört, als wenn Irenäus ihn des Apostels Johannes Zuhörer nenne. Die Stelle des Eusebius glaubt Ewald so verstehen zu sollen: „Ich erforschte die Worte der Aeltesten, was Andreas oder was Petrus sagte . . . . oder was ein anderweitiger (ἕτερος) der Schüler des Herrn, wie Aristion oder der Presbyter Johannes, die Schüler des Herrn, sagen." Ewald scheint demnach statt des Relativs ἅ τε die Conjunction ἅτε zu lesen, aber diese drückt doch, mag sie vor einem Particip oder vor einer Apposition stehen, stets wie das lateinische quippe einen Grund für das unmittelbar Vorhergegangene aus, dient aber nie zur Exemplification.

Soweit gehen über den Inhalt eines Fragments die Ansichten auseinander und so entgegengesetzte Folgerungen werden daraus gezogen. Um so vorsichtiger und bedächtiger werden wir vorzuschreiten haben. Wenn zunächst Zahn die Regel aufstellt, daß das Relativum unmöglich einen indirecten Fragesatz einleiten könne, so sind wir in der Lage, widersprechen zu können. Matthiä hat in seiner ausführlichen griechischen Grammatik (II, 907, § 485) durch eine Reihe von Beispielen nicht nur aus Tragikern, sondern auch aus Plato und Xenophon nachgewiesen, daß in abhängigen Fragesätzen

statt des directen Interrogativs τὶς oder des indirecten ὅστις auch das Relativ ὅς steht. Wir haben daher die volle Berechtigung, beide Sätze als coordinirte Fragesätze aufzufassen, welche angeben, welche Fragen Papias an die ihn besuchenden Vertrauten der Presbyter richtete, um von ihnen die λόγοι τῶν πρεσβυτέρων zu erfahren: Aristion und der Presbyter Johannes gelten ihm mithin als Presbyter und dieser Name kann nicht auf den Apostelkreis eingeschränkt werden. Auch die andere von Zahn aufgestellte Regel, daß die signalisirende Apposition stets dem Eigennamen nachstehen müsse, hat das Urtheil seiner Sprachkenner gegen sich. Krüger sagt in seiner griechischen Sprachlehre II, 108, § 50, 7, Anm. 8: „Wenn zu einem persönlichen Eigennamen eine Apposition tritt, so hat sie den Artikel, wenn sie nicht blos ein Prädicat des Namens aussagt, sondern dies als ein notorisches und distinguirendes darstellt. Voran steht auch hier die Apposition, wenn sie hervorzuheben ist." Jeder Unbefangene wird sich leicht überzeugen, daß hier der von Krüger bezeichnete Fall vollständig vorliegt. Wir sind darum auch berechtigt, in der Apposition ὁ πρεσβύτερος vor Ἰωάννης eine notorische und distinguirende Bezeichnung zu sehen, durch welche er von dem vorhergenannten gleichnamigen Apostel unterschieden werden soll, und demnach auch ὁ πρεσβύτερος als Amtsname zu fassen. Ich glaube damit zugleich bewiesen zu haben, daß ich mit dieser Unterscheidung beider Personen keineswegs nur „der Macht der Gewohnheit" gehorcht habe [a]). Was nun den Wechsel der Tempora εἶπεν und λέγουσιν in den beiden indirecten Fragesätzen betrifft, so könnte man sich für das Recht, hier eine strengere Unterscheidung der Zeiten anzunehmen,

a) Zahn sagt nämlich S. 666: „Es ist nur der Macht der Gewohnheit zuzuschreiben, wenn Steitz .... den Presbyter Johannes als sicheren Faden in diesem Labyrinth preist." Allein ich habe in meinem Artikel, wie sich Jeder überzeugen kann, als „einzig sichern Faden, der aus dem Labyrinthe der Schwierigkeiten herausführt", zunächst nur die Annahme bezeichnet, daß μαθηταὶ τοῦ κυρίου nothwendig auf „Augenzeugen der Wirksamkeit Jesu" deute und daß mithin Aristion und der Presbyter Johannes als solche zu betrachten seien, und dies ist gerade auch die Ansicht des Herrn Zahn.

an die bekannte Regel erinnern, daß im Griechischen das Verbum in indirecten Fragen in demselben Tempus und Modus steht, wie in den directen: man kann daher jede indirecte Frage, abgelöst von dem regierenden Satze, als eine directe nehmen und hat nur den der indirecten Frage specifisch eignenden Fragewörtern (wie *ὁπότερος*, *ὁπότε*, *ὅστις*) die directen zu substituiren. Direct ausgedrückt würden daher die Fragen, die Papias an die Vertrauten der Presbyter richtete, so gelautet haben: „Was (*τί*) hat Andreas oder was Petrus gesagt, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder wer sonst zu den Jüngern des Herrn gehörte, und was (*τί*) sagen Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn?“ a) Allein die größere Evidenz, die wir dadurch zu gewinnen scheinen, ist doch keine völlig sichere; denn wenn Ewald's Bemerkung, daß, was solche Männer sagen, sie in gewissem Sinne noch immer sagen, und daß darum auch bei den Sprüchen längst Dahingegangener das Präsens ganz an seiner Stelle ist, als eine richtige anerkannt werden muß — und das wird Niemand bestreiten — so könnte auch in den directen Fragen der Wechsel der Tempora für die Zeitbestimmung noch immer ein ganz irrelevanter sein. Wollen wir daher eine Verschiedenheit in der letzteren aufrecht halten, so müssen wir andere Gründe dafür haben. Nun steht für mein Urtheil fest, daß Papias den Aristion und den Presbyter Johannes den Aposteln nicht einfach angereiht, sondern als eine zweite Reihe von ihnen unterschieden und dies dadurch markirt hat, daß er jede dieser beiden Reihen durch das Epitheton *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* abschließt. Was kann ihn dazu veranlaßt, worin kann ihm der Unterscheidungsgrund gelegen haben? Beide waren ihm *πρεσβύτεροι*, beide *μαθηταὶ τοῦ κυρίου;* uns drängt sich dabei sofort der eminente Unterschied auf, daß die in erster Linie genannten Presbyter und Herrnjünger sämmtlich Apostel, die in zweiter Linie genannten dies nicht waren;

a) Auch Valesius hält diese Unterscheidung der Tempora in seiner Uebersetzung fest: „curiose sciscitabar, quaenam essent seniorum dicta, quid Andreas, quid Petrus .... quid ceteri domini discipuli dicere soliti essent: quidnam Aristion et Joannes Presbyter, discipuli domini, praedicarent“.

aber diesen Unterschied deutet Papias selbst nicht ausdrücklich an; er konnte für ihn also nicht dieselbe Bedeutung haben wie für uns, er trat ihm zurück gegen das für ihn, den Traditionarier, weit wichtigere Merkmal der Autopsie, welches den Männern beider Reihen ohne Zweifel gleichmäßig zukam. Wodurch konnte er also den Unterschied beider Reihen zur Andeutung bringen, als durch den Wechsel der Tempora εἶπεν und λέγουσιν, der mir allerdings darauf hinzuweisen scheint, daß die in erster Linie Genannten, die Apostel, alle bereits dahingegangen, aber Aristion und der Presbyter Johannes noch am Leben waren, als er seine Forschungen anstellte? Von diesen wird er also wohl seine Nachrichten anfangs (ποτέ) direct und dann indirect durch Presbyterschüler empfangen haben. Bei den Letzteren aber wird er sich zugleich darnach erkundigt haben, was sie noch über die Zeugnisse auch der Apostel etwa Zuverlässiges zu melden wußten. Diese Auffassung, die wir zunächst nur als eine auf den Wortlaut des Textes gestützte Interpretation vermuthungsweise geben, würde ein unumstößliches Fundament erhalten, wenn wir annehmen dürften, daß die Versicherung des Eusebius § 7: τοῦς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι, aus irgend einer ausdrücklichen Aussage des Papias in seinem Werke geschöpft wäre; allein sie scheint zunächst nur denselben Eindruck wiederzugeben, den Eusebius ebenso wie wir aus unserer Stelle empfangen hat. Doch des Eusebius Versicherung ist zugleich die Folgerung aus einer anderen Beobachtung, die er bei dem Lesen des Werkes von Papias gemacht hat; er fährt nämlich sogleich fort: ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν [sc. τοῦ Ἀριστίωνος καὶ τοῦ πρεσβ. Ἰωάννου] μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις· καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ ἄχρηστον εἰρήσθω. Wenn es Eusebius als etwas besonders Beachtenswerthes hervorhebt, daß er des Aristion und des Presbyters Johannes häufig mit Namen gedenkt und dadurch die von ihnen stammenden Traditionen auszeichnet, wenn ferner darin die Andeutung liegt, daß er die von den Aposteln ihm zugekommenen Nachrichten ohne namentliche Bezeichnung der

Quelle jeder einzelnen nur ganz allgemein als Ueberlieferungen der Presbyter referire (wie etwa Irenäus die testimonia seiner seniores), so ergibt sich daraus für mich wenigstens, wenn ich es mit allem bisher Erörterten zusammenfasse, ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit (das Höchste, was sich in solchen schwierigen und dunkelen Fragen erzielen läßt), daß Papias aus dem engeren Apostelkreise keinen mehr persönlich gekannt habe, sondern nur den Aristion und den Presbyter Johannes, welche mithin nicht blos die übrigen Apostel, sondern auch den Johannes überlebt haben müssen. Denn hätte er mit Diesem noch in dem vertrauten Verhältnisse persönlichen Verkehrs gestanden, wie es Irenäus annimmt, dann würde er (die Verschiedenheit der beiden Johannes vorausgesetzt, deren Identität auch Zahn nicht bewiesen hat) dessen Zeugnisse gewiß ebenso speciell hervorgehoben haben. Allein davon hat Eusebius in seinem Werke Nichts gelesen.

Aus dem Gesagten ergibt sich weiter, daß der Ausdruck πρεσβύτεροι bei Papias sämmtliche Männer der ersten Generation umfaßt, die sich für Kleinasien durch die lange Lebensdauer des Apostels Johannes bestimmt (obgleich die Dehnbarkeit des Ausdrucks dem weit jüngeren Irenäus gestattete, auch die in Polykarp repräsentirten μαϑηταὶ τῶν ἀποστόλων noch unbedenklich Presbyter zu nennen). Daß unter diese erste Generation dem Papias auch noch Aristion und der Presbyter Johannes zu stehen kamen, verbürgt ihre Bezeichnung als μαϑηταὶ τοῦ κυρίου. Zahn wirft Weizsäcker mit Unrecht vor, daß er diese im Sinne „treuer Christen" genommen habe; Weizsäcker hat sie vielmehr im Gegensatze zu τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν gefaßt; allein daß man die Träger und Vermittler der vom Herrn dem Glauben gegebenen und aus der Wahrheit stammenden ἐντολαὶ oder λόγια deshalb schon μαϑηταὶ τοῦ κυρίου genannt habe, dafür ist bis jetzt noch kein Belag erbracht worden. Der Ausdruck bezeichnet entweder einen unmittelbaren Schüler oder ganz allgemein einen Bekenner des Herrn und kann hier nur im ersten Sinne gemeint sein. Die beiden indirecten Fragen des Papias beweisen überdies, daß ihm die Zeugnisse des Aristion und des Presbyters Johannes auf einer Linie nicht mit den Aussagen der Apostelschüler, sondern mit den

Zeugnissen der Apostel selbst standen, denn auch bei den Apostelschülern war es ihm, wie uns Weizsäcker belehrt, nicht um deren Zeugnisse zu thun, sondern um die der Apostel und des Aristion und des Presbyters Johannes. Auch Markus war Apostelschüler; würde wohl Papias auch Diesen, von dem er sagt: *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησε αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ*, ebenso wie den Aristion und den Presbyter Johannes *μαθητὴς τοῦ κυρίου* genannt; würde er rücksichtlich des Markus, dessen Evangelientradition er Mangel an *τάξις* und Vollständigkeit vorwirft, mit demselben Interesse gefragt haben: *τί Μάρκος εἶπεν;* womit er fragte: *τί Ἀριστίων κ. ὁ πρ. Ἰ. λέγουσιν;* und nicht vorgezogen haben zu fragen: *τί Πέτρος εἶπεν*, wenn ihm noch Jemand verlässige Kunde vom Herrn aus Petrus' Munde geben konnte? Indem er daher diese beiden Letzteren wie die Apostel *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* nennt, rechtfertigt er, meines Erachtens, warum er ihren Zeugnissen apostelartigen Rang vindicirt hat.

Wir nehmen darum das Prädicat *μαθητὴς τοῦ κυρίου* in dem hier allein zulässigen Sinne von *αὐτόπτης*. Johannes ist aber am Ende des 1. Jahrhunderts, unter der Regierung Trajan's, verschieden und muß ein hohes Alter von mehr als neunzig Jahren erreicht haben. Wenn aber Aristion und der Presbyter Johannes ihn überlebt haben, wie alt sollen sie geworden sein, wenn sie Jesum noch persönlich gekannt haben? Wir verkennen diese Schwierigkeit nicht, halten sie aber nicht für unlösbar. Auch Irenäus betrachtet sich als Hörer des Polykarp, obgleich wir aus seinen eigenen Worten wissen, daß er nur als Knabe ihn gekannt; und doch beruft er sich feierlich und umständlich auf die Treue seiner Erinnerungen aus jener Zeit und will als Polykarp's Schüler anerkannt sein. Nun ist es durchaus nicht unmöglich, daß Aristion und der Presbyter Johannes, Beide ohne Zweifel Palästinenser, in ihrer frühen Jugend noch Jesum gesehen, gehört, von ihm die ersten für ihr ganzes Leben entscheidenden Eindrücke empfangen hatten und doch, wenn sie auch nur das Alter des Johannes erreichten, diesen noch um 5—10 Jahre überlebt haben. Da wir überdies annehmen dürfen, daß der Presbyter Johannes und wahrscheinlich auch Aristion in Ephesus lebten, so ist es nicht undenkbar,

daß Papias erst nach Johannes' Tode, aber bald darauf, zum Zwecke seiner Nachforschungen nach Ephesus gekommen sei, und beide Männer persönlich befragt, daß er aber später durch Andere, welche von ihnen lernten, die Nachrichten und Traditionen erhoben, und sofern diese Anderen auch mit Johannes und sonst einem Apostel bekannt gewesen, auch nach deren Zeugnissen sich erkundigt habe. Allerdings können diese Voraussetzungen nicht auf Viele zugetroffen sein, aber darum weiß auch Papias nur zwei Männer aufzuführen, die er noch in diesem Sinne als Herrnschüler den Aposteln an die Seite stellen kann. Indem wir jedoch *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* im Sinne von Autopten nehmen, bestreiten wir selbstverständlich nicht, daß es verschiedene Jüngerkreise gab: den engsten bildeten die zwölf, einen weiteren die siebzig, den weitesten Die, welche an Jesus unter seinen Zeitgenossen sich angeschlossen hatten oder auch nur glaubten (z. B. Joh. 6, 60). Aber wenn auch nur im weitesten Sinne Aristion und der Presbyter Johannes ihm so von Anfang an zugethan gewesen waren, konnte sie Papias, dem es vor Allem auf Augenzeugenschaft ankam, unter dieser Bezeichnung mit den Aposteln verknüpfen. Damit hebt sich aber auch noch das Bedenken Zahn's, daß Papias zuerst von Worten der *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* und dann noch einmal von dem rede, was zwei Männer sagen, die ebenfalls *μαθηταὶ τ. κ.* und ganz unzweifelhaft (?) in dem *ἤ τις ἄλλος μαθητής* begriffen gewesen seien (S. 663).

Wir können nach dieser Untersuchung nur dem Eusebius Recht geben, wenn er aus dem zweimaligen Vorkommen des Namens Johannes und aus der zweiten Erwähnung mit der signalisirenden Apposition *ὁ πρεσβύτερος*, und zwar nach dem Aristion, auf zwei gleichnamige, aber verschiedene Johannes geschlossen und in Papias den *αὐτήκοος* nur des Presbyters, nicht des Apostels, gesehen hat. Er hat sich auch dies Urtheil nicht erst in der Absicht gebildet, für die Apokalypse einen andern Verfasser als den Apostel Johannes zu gewinnen; was er in dieser Beziehung sagt, ist nur eine bescheidene Vermuthung: er hält es für denkbar, daß, wenn man nicht den Apostel als den Verfasser des Buches gelten lassen wolle, dasselbe von dem Presbyter geschrieben sein könne. Diese Alternative gründet sich wiederum auf die Thatsache, daß die Apokalypse

von den Einen unter die ὁμολογούμενα, von den Anderen unter die ἀντιλεγόμενα gestellt und mithin von Diesen dem Evangelisten abgesprochen wurde. Er beruft sich endlich für seine Ueberzeugung, daß es zwei Johannes gegeben habe, nicht auf die Sage von den beiden Johannesgräbern in Ephesus, sondern er begründet umgekehrt mit seiner aus Papias' Worten genommenen Ueberzeugung die Wahrheit der Sage. Schon vor ihm hat Dionysius von Alexandrien mit kritischen Gründen nachzuweisen versucht, daß der Evangelist die Apokalypse nicht geschrieben haben könne, und sie für die Vision eines andern in Kleinasien verlebten Johannes gehalten; auch er hat bereits auf die beiden angeblichen Johannesgräber hingewiesen (Euseb. h. e. VII, 25, 16. 26). Seine kritischen Argumente, welche die Vorläufer der neueren Kritik gegen den apostolischen Ursprung des Buches gewesen sind, müssen Jedem, auch wenn er sich nicht dadurch überzeugen läßt, noch jetzt Achtung einflößen und verdienen es wahrlich nicht, daß **er**, den die nächste Zeit mit dem Namen des Großen geehrt hat, von Zahn als „nicht groß in der Wissenschaft" gekennzeichnet wird. Man vergleiche dagegen Weizsäcker's umsichtiges Urtheil im Artikel „Dionysius" in Herzog's Realencyklopädie III, 411, der ihn gerade in dieser Frage ein heute noch nicht überlebtes Muster nennt.

Das Fragment des Papias schließt mit den Worten: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Nur wenn man diese Worte so faßt, daß Papias auf Bücher überhaupt **nichts** gegeben, sondern die unmittelbare lebendige Stimme der Tradition ihm Alles gegolten habe, kann man mit Zahn darin „eine wegwerfende Aeußerung" erkennen. Ganz consequent hält er darum die Bücher, die Papias so herabsetzen konnte, für Schriften, die er als Hermeneut zum Verständniß oder zur Bestätigung der *λόγια* hätte herbeiziehen können, häretische oder katholische Bücher, die meist an ihn erst herangetreten seien, als er in reiferem Alter stand und seine **vornehmlich auf persönlicher Einwirkung ruhende Bildung** sich abgeschlossen hatte. Daß man es allerdings mit dem Gebrauche apokryphischer Evangelientraditionen noch nicht allzustreng nahm, zeigt z. B. die nur in solchen vorkommende Erzählung Justin's

über das im Jordan bei der Taufe Christi aufgeflammte Feuer (Dial., c. 88). An solche Schriften könnte man daher auch immerhin bei dieser Stelle des Papias denken. Aber auch dem Lukasevangelium dürfte er schwerlich den gleichen Werth wie seinen Traditionen beigelegt haben, da er ja auch an dem Markusevangelium Mancherlei auszusetzen hatte, weil sein Verfasser nicht Autopte war. So ließe sich wohl Zahn's Erklärung rechtfertigen. Aber es ist noch eine andere Auffassung des Ausspruchs Papias' möglich, die überdies den Vorzug hat, daß sie sich ganz enge an den Wortlaut seines Textes anschließt. Er sagt ja nur, daß er geglaubt habe, aus dem, was ihm Bücher boten, nicht so vielen Gewinn zu ziehen, als aus dem, was er aus der lebendigen und noch immer forttönenden Stimme, d. h. aus der mündlichen, directen und indirecten Belehrung der Presbyter lerne, und da er diesen Satz mit dem Vorhergehenden durch γὰρ verknüpft, so gibt er den Grund an, warum er durch die von Augenzeugen (wie von Matthäus in der Redesammlung) schriftlich fixirten λόγια κυριακὰ trotz ihrer Authentie und Axiopistie sich doch noch nicht vollkommen befriedigt gefühlt, sondern um weitere Auskunft sich an die Presbyter und deren Vertraute gewandt habe. So verstanden kann sein Urtheil auf alle schriftlichen Aufzeichnungen bezogen werden, ohne daß es gegen diese eine geringschätzende Aeußerung enthielte, sondern es spricht nur aus ganz subjectiver Erfahrung den relativ mächtigeren Eindruck aus, den aus den mündlichen Berichten derselben Augenzeugen ein Mann empfing, dessen Bildung eben, wie Zahn sagt, vornehmlich auf persönlicher Einwirkung beruht hatte. Damit steht auch nicht im Widerspruche, daß er die λόγια κυριακὰ zuerst aus schriftlicher Aufzeichnung und dann erst aus lebendigen Traditionen gesammelt hat; beide betrachtete er als Ausflüsse einer und derselben Quelle; aber hier quollen sie ihm unmittelbarer, frischer, lebendiger entgegen; er erhielt Antwort auf die Fragen, die sein Herz und sein Interesse brennender beschäftigten, und je eigenthümlicher wir uns die Geistesrichtung des Mannes zu denken haben, um so wohler mußte er sich in dem Strom autoptischer Ueberlieferung fühlen, der ihn im freien Wechselgespräch umfluthete, in dem offenen Fahrwasser, in welchem er am sichersten seinen Lieblingszielen zusteuern konnte.

Es ist daher auch nur die eine Seite des Gedankens, wenn Weizsäcker sagt: „Allerdings schien ihm die Fülle der Ueberlieferung durch die vorhandenen Schriften keineswegs erschöpft zu sein, ja im gegenwärtigen Augenblicke, wo es sich um Unterscheidung des Falschen und Aechten handelte, nicht zu genügen."

Leider sind von dem Werke des Papias nur so spärliche Fragmente auf uns gekommen, daß wir den Charakter desselben nach wenigen Seiten hin festzustellen vermögen. Daß er sich auch über seine schriftlichen Quellen verbreitet haben muß, ersehen wir aus seinen Mittheilungen über das Markusevangelium und die Redesammlung des Matthäus. Wenn man daraus früher geschlossen hat, daß er nur diese Evangelien gekannt und benutzt habe — eine Folgerung, gegen die vornehmlich mein Artikel gerichtet war —, so sind ähnliche Luftschlüsse durch den jetzigen Stand der Evangelienkritik und unserer Kenntniß des nachapostolischen Zeitalters einfach unmöglich geworden. Es kann nicht mehr bezweifelt werden, daß Papias unsere kanonischen Evangelien sammt der Apostelgeschichte, ja die meisten neutestamentlichen Schriften, ebenso gut gekannt habe, wie den ersten Johannes- und den ersten Petrusbrief und die Apokalypse. Die Mittheilung seiner Nachrichten über das Markusevangelium und den Matthäus bei Eusebius berechtigen nicht zu einem argumentum e silentio, sondern bezeugen nur das Interesse, welches der Vater der Kirchengeschichtsschreibung an diesen beiden Traditionen nahm.

Ueber Markus führt Papias ein Zeugniß des Presbyters, ohne Zweifel des mehrerwähnten Presbyters Johannes, an: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν, ἑρμενευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* [s. *λόγων*], *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Zahn faßt (S. 692) das Imperfect *ἔλεγεν* im eigentlichen Sinne: „Auch dies pflegte der Presbyter, wenn

man ihn um solches fragte, zu antworten." Allein **Krüger** bemerkt (a. a. O., § 53, 2. Anm. 1), daß im Griechischen das Imperfect oft gebraucht wird, wo im Lateinischen das Perfect stehen müßte, und daß dies besonders bei *ἔλεγε* und *ἐκέλευε* der Fall sei. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Fall hier vorliegt, denn das Zeugniß sieht gar nicht darnach aus, als ob es eine stehende Antwort des Presbyters auf eine wiederholte Frage sei. Es ist aber auch fraglich, ob die ganze Stelle als Ausspruch des Presbyters zu nehmen sei, wie sie offenbar Eusebius genommen hat, denn die zweite Hälfte, von *οὔτε γὰρ ἤκουσε* an, macht, wie Tholuck, Bleek und Holtzmann sahen, ganz den Eindruck einer gelehrten Reflexion des Papias; manche Ausdrücke, wie *παρηκολούθησε* und *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων*, gehören zu seinen Stichwörtern (obgleich man solche auch in der ersten Hälfte findet, wie *ὅσα ἐμνημόνευσεν*), ebenso ist die wiederholte Umschreibung mit *ποιεῖσθαι* diesem Fragmente eigenthümlich; das *ὡς ἔφην* scheint darauf hinzudeuten, daß sich Papias an anderen Orten seines Werkes ausführlicher über das persönliche Verhältniß des Markus zu Petrus ausgesprochen habe, und diese Ansicht wird durch Eusebius (II, 15) bestätigt; der ganze Ausspruch enthält endlich zwei Urtheile, deren das letztere das erste motiviren soll und die dennoch nicht recht harmoniren: denn während der Presbyter an dem Berichte des Markus die *τάξις* vermißt, zweckt das Folgende vornehmlich darauf ab, seine Unvollständigkeit zu entschuldigen. Darum haben auch die Worte *οὐ μέντοι τάξει* den Erklärern so große Schwierigkeit gemacht: Holtzmann bezieht sie lieber auf den Mangel an principieller Anordnung und Realeintheilung im Vergleich zu dem ersten Evangelium, als auf den Mangel an chronologischer Ordnung im Vergleich zum vierten; Weizsäcker auf den Mangel an Vollständigkeit, obgleich diese **nie** durch *τάξις* bezeichnet werden kann; Zahn endlich auf den Mangel „an Geschlossenheit (?) der Reihe von Erzählungen und Reden, vielleicht auch an sicherer chronologischer Zusammenfügung". Mir scheint es, daß das Urtheil des Presbyters, das zu seiner Rechtfertigung so künstliche Erklärungsversuche bedarf, weit über seinen wirklichen Werth überschätzt worden ist; daß es auf den Charakter des Markus überhaupt nicht in Allem zutrifft

und schon darum nicht, wozu es freilich auch nur Zahn stempeln wollte, apostolisch-johanneischer Abkunft sein kann. Dagegen mag der Behauptung, daß dieses Evangelium aus petrinischer Tradition geflossen sei, immerhin eine wirkliche Erinnerung der alten Kirche, wenn auch sagenhaft erweitert und ausgeschmückt, zu Grunde liegen. Wenn nun die neuere Evangelienkritik ein Recht hat, zwischen einem Urmarkus und dem kanonischen zu unterscheiden, was hier nicht zu untersuchen und mit dem Zeugniß des Papias nicht zu entscheiden ist, so kann dieses Zeugniß selbstverständlich nur auf Jenen gehen. Zahn freilich scheint ein solches Recht nicht anzuerkennen: er verfährt darum ganz consequent, wenn er das Zeugniß auf den kanonischen Markus beschränkt.

Wichtiger ist das über Matthäus (§ 16) Gesagte: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ᾽ εἴρηται* (nämlich von Papias vgl. § 14, wenn auch wohl auf das Zeugniß seines Gewährsmannes hin) · *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ᾽ αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος.* Die letztere Bemerkung wird man wohl am einfachsten von dem Privatgebrauch verstehen, den die des Hebräischen mehr oder minder kundigen Gemeindeglieder von dieser hebräisch geschriebenen und nicht übersetzten Schrift in früherer Zeit gemacht haben. Die neueste Kritik sieht ziemlich übereinstimmend in diesem Werke eine von Matthäus veranstaltete Sammlung der Reden Christi. Anders Zahn. Er gibt (S. 694 f.) dem Ausdruck *κυριακὰ λόγια* in dem Dictum über Markus gleichen Umfang mit *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* und sieht demnach in der in dem Dictum über Matthäus erwähnten *σύνταξις τῶν λογίων* ein Werk dieses Apostels, welches außer Reden auch noch Thatsächliches enthielt, also eine vollständige Evangelienschrift; diese sei ursprünglich hebräisch geschrieben gewesen und Jeder habe sie so gut übersetzt, als er konnte; entbehrlich sei sie erst dadurch geworden, daß ein griechisches Evangelium entstand, welches ihren Inhalt vollständig wiedergab und doch mit solcher Freiheit abgefaßt wurde, daß es sich wie im Originale liest. Allerdings geben die Worte *τὰ ὑπὸ τοῦ Χρ. ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* im Munde des Presbyters den Inhalt eines Evangeliums vollständig an; aber wenn dann Papias in seiner daran geknüpften Reflexion

von einer σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων spricht, so hat er dabei nicht das Ganze im Auge, sondern nur den Theil, worauf es ihm bei seinem persönlichen Interesse und seinem schriftstellerischen Zweck vornehmlich ankam, nämlich die Reden; wir haben daher auch kein Recht, den letzten Begriff durch den ersteren zu interpretiren und zu erweitern. Die Annahme einer Redesammlung, welche als didaktische Grundschrift mit einer historischen in zwei unserer Evangelien verarbeitet worden ist, ist ein durchaus selbständiges Postulat der neueren Evangelienkritik und so unabhängig von dem Zeugnisse des Papias, daß sie dieses ebensosehr bestätigt, als von ihm bestätigt wird. So wenig aber unser kanonischer Matthäus eine freie, aber vollständige Bearbeitung eines hebräischen Evangeliums ist, so wenig wurde jene hebräisch geschriebene Redesammlung des Matthäus durch eine einzelne Evangelienschrift überflüssig, sondern sie wurde es durch die ganze kanonische Evangelienliteratur, die von Reden des Herrn weit mehr bot als jene, und in welcher außerdem zwei Schriften, der kanonische Matthäus und Lukas, den ganzen Stoff jener Sammlung absorbirt hatten. Papias scheint übrigens die Redesammlung des Matthäus nicht mehr gekannt zu haben; die Kirchenväter, die sie noch weniger zu Gesicht bekommen haben, hielten sie in verzeihlichem Irrthum nach des Irenäus Vorgang (V. 6, 1 cf. Euseb. V, 8, 2) für den hebräischen Grundtext unseres Matthäus.

Nur eine Spur deutet darauf hin, daß Papias in seiner ἐξήγησις einzelne neutestamentliche Begriffe erläutert habe. Wenn er nämlich (nach des Maximus Confessor „Commentar zu der himmlischen Hierarchie des Areopagiten", Cap. 2, p. 32; ed. Corderius) von den ersten Christen sagte, sie hätten Diejenigen, welche Gott gegenüber ἀκακία üben, Kinder (παῖδας) genannt, so scheint er damit die Kindeseinfalt im Auge gehabt zu haben, zu der wir nach Christi Ausspruch Matth. 18, 3 zurückkehren und in der wir den Kindern gleich (ὡς τὰ παιδία) werden sollen.

Mehrere Aeußerungen des Papias weisen offenbar die Erfüllung von Weissagungen Christi nach. Dahin gehört die Angabe des Eusebius (§ 9), Papias habe mit den Töchtern des Philippus (die Apposition ἀπόστολος gehört wohl dem Eusebius an) zu Hie-

rapolis verkehrt und von diesen einen wunderbaren Bericht gehört: *νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ.* Die Worte *κατ' αὐτὸν* werden gewöhnlich als Zeitbestimmung gefaßt, allein da nach Routh (Reliq. sacr., Ed. II, Vol. I, 33) die griechischen Menäen zum 14. November den Philippus zu Hierapolis einen Todten und in Galiläa einen Knaben auferwecken lassen, so wird, wie Dodwell (ebendas.) annimmt, auch Eusebius dasselbe haben sagen wollen. Vielleicht sollen seine Worte heißen: Papias erzählt, daß eine ihn, den Philippus, angehende oder zu ihm in naher Beziehung stehende Auferstehung eines Todten geschehen sei. Ohne Zweifel hat Papias damit die Erfüllung des Wortes Christi, Matth. 10, 8: *νεκροὺς ἐγείρετε* constatiren wollen. Auch die weitere Notiz (§ 9), daß der Apg. 1, 23 genannte Barsabas mit dem Beinamen Justus (Papias nennt ihn umgekehrt Justus mit dem Beinamen Barsabas) ein tödtliches Gift ohne Schaden getrunken habe, soll offenbar die Wahrheit der Verheißung Christi: *κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ* (Mark. 16, 18) erhärten, mögen diese Worte damals bereits in einzelnen Abschriften des Evangeliums Marci aufgenommen gewesen (bekanntlich findet sich die Existenz des Schlusses desselben erst bei Irenäus III, 10, 6), oder von Papias aus der Tradition entlehnt worden sein.

Besonders dankenswerth ist es, daß Zahn zuerst auf die Sage des Papias vom Ende des Judas näher eingegangen ist, wie sich dieselbe in den Katenen zum Matthäus und der Apostelgeschichte und in den Commentaren des Oekumenius und Theophylaktus zu der letzteren findet. Daß in den ersteren die Vermittlung der Notiz auf den Apollinaris, wahrscheinlich von Laodicea, zurückgeführt wird, hat für uns kein weiteres Interesse; wichtiger ist, daß bei Allen als Gewährsmann Papias auftritt. Voran steht der Satz, daß Judas in Folge des Erhängens nicht (wie Matth. 27, 5 durch *ἀπήγξατο* angedeutet wird) erstickt, sondern am Leben geblieben sei. Das bestätige auch der Ausdruck der Apg. 1, 18: *πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος*, deutlicher noch berichte es Papias in dem 4. Buche seiner Exegesis: *μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας.* Darauf folgt dann eine Ausführung, in welcher zwei verschiedene, aber ursprünglich aus einer

Quelle jeder einzelnen nur ganz allgemein als Ueberlieferungen der Presbyter referire (wie etwa Irenäus die testimonia seiner seniores), so ergibt sich daraus für mich wenigstens, wenn ich es mit allem bisher Erörterten zusammenfasse, ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit (das Höchste, was sich in solchen schwierigen und dunkelen Fragen erzielen läßt), daß Papias aus dem engeren Apostelkreise keinen mehr persönlich gekannt habe, sondern nur den Aristion und den Presbyter Johannes, welche mithin nicht blos die übrigen Apostel, sondern auch den Johannes überlebt haben müssen. Denn hätte er mit Diesem noch in dem vertrauten Verhältnisse persönlichen Verkehrs gestanden, wie es Irenäus annimmt, dann würde er (die Verschiedenheit der beiden Johannes vorausgesetzt, deren Identität auch Zahn nicht bewiesen hat) dessen Zeugnisse gewiß ebenso speciell hervorgehoben haben. Allein davon hat Eusebius in seinem Werke Nichts gelesen.

Aus dem Gesagten ergibt sich weiter, daß der Ausdruck *πρεσβύτεροι* bei Papias sämmtliche Männer der ersten Generation umfaßt, die sich für Kleinasien durch die lange Lebensdauer des Apostels Johannes bestimmt (obgleich die Dehnbarkeit des Ausdrucks dem weit jüngeren Irenäus gestattete, auch die in Polykarp repräsentirten *μαθηταὶ τῶν ἀποστόλων* noch unbedenklich Presbyter zu nennen). Daß unter diese erste Generation dem Papias auch noch Aristion und der Presbyter Johannes zu stehen kamen, verbürgt ihre Bezeichnung als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*. Zahn wirft Weizsäcker mit Unrecht vor, daß er diese im Sinne „treuer Christen" genommen habe; Weizsäcker hat sie vielmehr im Gegensatze zu *τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν* gefaßt; allein daß man die Träger und Vermittler der vom Herrn dem Glauben gegebenen und aus der Wahrheit stammenden *ἐντολαὶ* oder *λόγια* deshalb schon *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* genannt habe, dafür ist bis jetzt noch kein Belag erbracht worden. Der Ausdruck bezeichnet entweder einen unmittelbaren Schüler oder ganz allgemein einen Bekenner des Herrn und kann hier nur im ersten Sinne gemeint sein. Die beiden indirecten Fragen des Papias beweisen überdies, daß ihm die Zeugnisse des Aristion und des Presbyters Johannes auf einer Linie nicht mit den Aussagen der Apostelschüler, sondern mit den

Zeugnissen der Apostel selbst standen, denn auch bei den Apostelschülern war es ihm, wie uns Weizsäcker belehrt, nicht um deren Zeugnisse zu thun, sondern um die der Apostel und des Aristion und des Presbyters Johannes. Auch Markus war Apostelschüler; würde wohl Papias auch Diesen, von dem er sagt: *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησε αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ*, ebenso wie den Aristion und den Presbyter Johannes *μαθητὴς τοῦ κυρίου* genannt; würde er rücksichtlich des Markus, dessen Evangelientradition er Mangel an *τάξις* und Vollständigkeit vorwirft, mit demselben Interesse gefragt haben: *τί Μάρκος εἶπεν;* womit er fragte: *τί Ἀριστίων κ. ὁ πρ. Ἰ. λέγουσιν;* und nicht vorgezogen haben zu fragen: *τί Πέτρος εἶπεν*, wenn ihm noch Jemand verlässige Kunde vom Herrn aus Petrus' Munde geben konnte? Indem er daher diese beiden Letzteren wie die Apostel *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* nennt, rechtfertigt er, meines Erachtens, warum er ihren Zeugnissen apostelartigen Rang vindicirt hat.

Wir nehmen darum das Prädicat *μαθητὴς τοῦ κυρίου* in dem hier allein zulässigen Sinne von *αὐτόπτης*. Johannes ist aber am Ende des 1. Jahrhunderts, unter der Regierung Trajan's, verschieden und muß ein hohes Alter von mehr als neunzig Jahren erreicht haben. Wenn aber Aristion und der Presbyter Johannes ihn überlebt haben, wie alt sollen sie geworden sein, wenn sie Jesum noch persönlich gekannt haben? Wir verkennen diese Schwierigkeit nicht, halten sie aber nicht für unlösbar. Auch Irenäus betrachtet sich als Hörer des Polykarp, obgleich wir aus seinen eigenen Worten wissen, daß er nur als Knabe ihn gekannt; und doch beruft er sich feierlich und umständlich auf die Treue seiner Erinnerungen aus jener Zeit und will als Polykarp's Schüler anerkannt sein. Nun ist es durchaus nicht unmöglich, daß Aristion und der Presbyter Johannes, Beide ohne Zweifel Palästinenser, in ihrer frühen Jugend noch Jesum gesehen, gehört, von ihm die ersten für ihr ganzes Leben entscheidenden Eindrücke empfangen hatten und doch, wenn sie auch nur das Alter des Johannes erreichten, diesen noch um 5—10 Jahre überlebt haben. Da wir überdies annehmen dürfen, daß der Presbyter Johannes und wahrscheinlich auch Aristion in Ephesus lebten, so ist es nicht undenkbar,

daß Papias erst nach Johannes' Tode, aber **bald** darauf, zum Zwecke seiner Nachforschungen nach Ephesus gekommen sei, und beide Männer persönlich befragt, daß er ebenso später durch Andere, welche von ihnen kamen, ihre Nachrichten und Traditionen erhoben, und sofern diese Anderen auch mit Johannes und sonst einem Apostel bekannt gewesen, auch nach deren Zeugnissen sich erkundigt habe. Allerdings können diese Voraussetzungen nicht auf Viele zugetroffen sein, aber darum weiß auch Papias nur zwei Männer aufzuführen, die er noch in diesem Sinne als Herrnschüler den Aposteln an die Seite stellen kann. Indem wir jedoch *μαϑηταὶ τοῦ κυρίου* im Sinne von Autopten nehmen, bestreiten wir selbstverständlich nicht, daß es verschiedene Jüngerkreise gab: den engsten bildeten die zwölf, einen weiteren die siebzig, den weitesten Die, welche an Jesus unter seinen Zeitgenossen sich angeschlossen hatten oder auch nur glaubten (z. B. Joh. 6, 60). Aber wenn auch nur im weitesten Sinne Aristion und der Presbyter-Johannes ihm so von Anfang an zugethan gewesen waren, konnte sie Papias, dem es vor Allem auf Augenzeugenschaft ankam, unter dieser Bezeichnung mit den Aposteln verknüpfen. Damit hebt sich aber auch noch das Bedenken Zahn's, daß Papias zuerst von Worten der *μαϑηταὶ τοῦ κυρίου* und dann noch einmal von dem rede, was zwei Männer sagen, die ebenfalls *μαϑηταὶ τ. κ.* und ganz unzweifelhaft (?) in dem *ἤ τις ἄλλος μαϑητής* begriffen gewesen seien (S. 663).

Wir können nach dieser Untersuchung nur dem Eusebius Recht geben, wenn er aus dem zweimaligen Vorkommen des Namens Johannes und aus der zweiten Erwähnung mit der signalisirenden Apposition *ὁ πρεσβύτερος*, und zwar nach dem Aristion, auf zwei gleichnamige, aber verschiedene Johannes geschlossen und in Papias den *αὐτήκοος* nur des Presbyters, nicht des Apostels, gesehen hat. Er hat sich auch dies Urtheil nicht erst in der Absicht gebildet, für die Apokalypse einen andern Verfasser als den Apostel Johannes zu gewinnen; was er in dieser Beziehung sagt, ist nur eine bescheidene Vermuthung: er hält es für denkbar, daß, wenn man nicht den Apostel als den Verfasser des Buches gelten lassen wolle, dasselbe von dem Presbyter geschrieben sein könne. Diese Alternative gründet sich wiederum auf die Thatsache, daß die Apokalypse

von den Einen unter die *ὁμολογούμενα*, von den Anderen unter die *ἀντιλεγόμενα* gestellt und mithin von Diesen dem Evangelisten abgesprochen wurde. Er beruft sich endlich für seine Ueberzeugung, daß es zwei Johannes gegeben habe, nicht auf die Sage von den beiden Johannesgräbern in Ephesus, sondern er begründet umgekehrt mit seiner aus Papias' Worten genommenen Ueberzeugung die Wahrheit der Sage. Schon vor ihm hat Dionysius von Alexandrien mit kritischen Gründen nachzuweisen versucht, daß der Evangelist die Apokalypse nicht geschrieben haben könne, und sie für die Vision eines andern in Kleinasien verlebten Johannes gehalten; auch er hat bereits auf die beiden angeblichen Johannesgräber hingewiesen (Euseb. h. e. VII, 25, 16. 26). Seine kritischen Argumente, welche die Vorläufer der neueren Kritik gegen den apostolischen Ursprung des Buches gewesen sind, müssen Jedem, auch wenn er sich nicht dadurch überzeugen läßt, noch jetzt Achtung einflößen und verdienen es wahrlich nicht, daß er, den die nächste Zeit mit dem Namen des Großen geehrt hat, von Zahn als „nicht groß in der Wissenschaft" gekennzeichnet wird. Man vergleiche dagegen Weizsäcker's umsichtiges Urtheil im Artikel „Dionysius" in Herzog's Realencyklopädie III, 411, der ihn gerade in dieser Frage ein heute noch nicht überlebtes Muster nennt.

Das Fragment des Papias schließt mit den Worten: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*. Nur wenn man diese Worte so faßt, daß Papias auf Bücher überhaupt nichts gegeben, sondern die unmittelbare lebendige Stimme der Tradition ihm Alles gegolten habe, kann man mit Zahn darin „eine wegwerfende Aeußerung" erkennen. Ganz consequent hält er darum die Bücher, die Papias so herabsetzen konnte, für Schriften, die er als Hermeneut zum Verständniß oder zur Bestätigung der *λόγια* hätte herbeiziehen können, häretische oder katholische Bücher, die meist an ihn erst herangetreten seien, als er in reiferem Alter stand und seine vornehmlich auf persönlicher Einwirkung ruhende Bildung sich abgeschlossen hatte. Daß man es allerdings mit dem Gebrauche apokryphischer Evangelientraditionen noch nicht allzustreng nahm, zeigt z. B. die nur in solchen vorkommende Erzählung Justin's

über das im Jordan bei der Taufe Christi aufgeflammte Feuer (Dial., c. 88). An solche Schriften könnte man daher auch immerhin bei dieser Stelle des Papias denken. Aber auch dem Lukasevangelium dürfte er schwerlich den gleichen Werth wie seinen Traditionen beigelegt haben, da er ja auch an dem Markusevangelium Mancherlei auszusetzen hatte, weil sein Verfasser nicht Autopte war. So ließe sich wohl Zahn's Erklärung rechtfertigen. Aber es ist noch eine andere Auffassung des Ausspruchs Papias' möglich, die überdies den Vorzug hat, daß sie sich ganz enge an den Wortlaut seines Textes anschließt. Er sagt ja nur, daß er geglaubt habe, aus dem, was ihm Bücher boten, nicht so vielen Gewinn zu ziehen, als aus dem, was er aus der lebendigen und noch immer forttönenden Stimme, d. h. aus der mündlichen, directen und indirecten Belehrung der Presbyter lerne, und da er diesen Satz mit dem Vorhergehenden durch γὰρ verknüpft, so gibt er den Grund an, warum er durch die von Augenzeugen (wie von Matthäus in der Redesammlung) schriftlich fixirten λόγια κυριακὰ trotz ihrer Authentie und Axiopistie sich doch noch nicht vollkommen befriedigt gefühlt, sondern um weitere Auskunft sich an die Presbyter und deren Vertraute gewandt habe. So verstanden kann sein Urtheil auf alle schriftlichen Aufzeichnungen bezogen werden, ohne daß es gegen diese eine geringschätzende Aeußerung enthielte, sondern es spricht nur aus ganz subjectiver Erfahrung den relativ mächtigeren Eindruck aus, den aus den mündlichen Berichten derselben Augenzeugen ein Mann empfing, dessen Bildung eben, wie Zahn sagt, vornehmlich auf persönlicher Einwirkung beruht hatte. Damit steht auch nicht im Widerspruche, daß er die λόγια κυριακὰ zuerst aus schriftlicher Aufzeichnung und dann erst aus lebendigen Traditionen gesammelt hat; beide betrachtete er als Ausflüsse einer und derselben Quelle; aber hier quollen sie ihm unmittelbarer, frischer, lebendiger entgegen; er erhielt Antwort auf die Fragen, die sein Herz und sein Interesse brennender beschäftigten, und je eigenthümlicher wir uns die Geistesrichtung des Mannes zu denken haben, um so wohler mußte er sich in dem Strom autoptischer Ueberlieferung fühlen, der ihn im freien Wechselgespräch umfluthete, in dem offenen Fahrwasser, in welchem er am sichersten seinen Lieblingszielen zusteuern konnte.

Es ist daher auch nur die eine Seite des Gedankens, wenn Weizsäcker sagt: „Allerdings schien ihm die Fülle der Ueberlieferung durch die vorhandenen Schriften keineswegs erschöpft zu sein, ja im gegenwärtigen Augenblicke, wo es sich um Unterscheidung des Falschen und Aechten handelte, nicht zu genügen."

Leider sind von dem Werke des Papias nur so spärliche Fragmente auf uns gekommen, daß wir den Charakter desselben nach wenigen Seiten hin festzustellen vermögen. Daß er sich auch über seine schriftlichen Quellen verbreitet haben muß, ersehen wir aus seinen Mittheilungen über das Markusevangelium und die Redesammlung des Matthäus. Wenn man daraus früher geschlossen hat, daß er nur diese Evangelien gekannt und benutzt habe — eine Folgerung, gegen die vornehmlich mein Artikel gerichtet war —, so sind ähnliche Luftschlüsse durch den jetzigen Stand der Evangelienkritik und unserer Kenntniß des nachapostolischen Zeitalters einfach unmöglich geworden. Es kann nicht mehr bezweifelt werden, daß Papias unsere kanonischen Evangelien sammt der Apostelgeschichte, ja die meisten neutestamentlichen Schriften, ebenso gut gekannt habe, wie den ersten Johannes- und den ersten Petrusbrief und die Apokalypse. Die Mittheilung seiner Nachrichten über das Markusevangelium und den Matthäus bei Eusebius berechtigen nicht zu einem argumentum e silentio, sondern bezeugen nur das Interesse, welches der Vater der Kirchengeschichtsschreibung an diesen beiden Traditionen nahm.

Ueber Markus führt Papias ein Zeugniß des Presbyters, ohne Zweifel des mehrerwähnten Presbyters Johannes, an: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν, ἑρμενευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* [s. *λόγων*], *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Zahn faßt (S. 692) das Imperfect *ἔλεγεν* im eigentlichen Sinne: „Auch dies pflegte der Presbyter, wenn

man ihn um solches fragte, zu antworten." Allein Krüger bemerkt (a. a. O., § 53, 2. Anm. 1), daß im Griechischen das Imperfect oft gebraucht wird, wo im Lateinischen das Perfect stehen müßte, und daß dies besonders bei ἔλεγε und ἐκέλευε der Fall sei. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Fall hier vorliegt, denn das Zeugniß sieht gar nicht darnach aus, als ob es eine stehende Antwort des Presbyters auf eine wiederholte Frage sei. Es ist aber auch fraglich, ob die ganze Stelle als Ausspruch des Presbyters zu nehmen sei, wie sie offenbar Eusebius genommen hat, denn die zweite Hälfte, von οὔτε γὰρ ἤκουσε an, macht, wie Tholuck, Bleek und Holtzmann sahen, ganz den Eindruck einer gelehrten Reflexion des Papias; manche Ausdrücke, wie παρηκολούθησε und σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων, gehören zu seinen Stichwörtern (obgleich man solche auch in der ersten Hälfte findet, wie ὅσα ἐμνημόνευσεν), ebenso ist die wiederholte Umschreibung mit ποιεῖσθαι diesem Fragmente eigenthümlich; das ὡς ἔφην scheint darauf hinzudeuten, daß sich Papias an anderen Orten seines Werkes ausführlicher über das persönliche Verhältniß des Markus zu Petrus ausgesprochen habe, und diese Ansicht wird durch Eusebius (II, 15) bestätigt; der ganze Ausspruch enthält endlich zwei Urtheile, deren das letztere das erste motiviren soll und die dennoch nicht recht harmoniren: denn während der Presbyter an dem Berichte des Markus die τάξις vermißt, zweckt das Folgende vornehmlich darauf ab, seine Unvollständigkeit zu entschuldigen. Darum haben auch die Worte οὐ μέντοι τάξει den Erklärern so große Schwierigkeit gemacht: Holtzmann bezieht sie lieber auf den Mangel an principieller Anordnung und Realeintheilung im Vergleich zu dem ersten Evangelium, als auf den Mangel an chronologischer Ordnung im Vergleich zum vierten; Weizsäcker auf den Mangel an Vollständigkeit, obgleich diese nie durch τάξις bezeichnet werden kann; Zahn endlich auf den Mangel „an Geschlossenheit (?) der Reihe von Erzählungen und Reden, vielleicht auch an sicherer chronologischer Zusammenfügung". Mir scheint es, daß das Urtheil des Presbyters, das zu seiner Rechtfertigung so künstliche Erklärungsversuche bedarf, weit über seinen wirklichen Werth überschätzt worden ist; daß es auf den Charakter des Markus überhaupt nicht in Allem zutrifft

und schon darum nicht, wozu es freilich auch nur Zahn stempeln wollte, apostolisch-johanneischer Abkunft sein kann. Dagegen mag der Behauptung, daß dieses Evangelium aus petrinischer Tradition geflossen sei, immerhin eine wirkliche Erinnerung der alten Kirche, wenn auch sagenhaft erweitert und ausgeschmückt, zu Grunde liegen. Wenn nun die neuere Evangelienkritik ein Recht hat, zwischen einem Urmarkus und dem kanonischen zu unterscheiden, was hier nicht zu untersuchen und mit dem Zeugniß des Papias nicht zu entscheiden ist, so kann dieses Zeugniß selbstverständlich nur auf Jenen gehen. Zahn freilich scheint ein solches Recht nicht anzuerkennen: er verfährt darum ganz consequent, wenn er das Zeugniß auf den kanonischen Markus beschränkt.

Wichtiger ist das über Matthäus (§ 16) Gesagte: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται* (nämlich von Papias vgl. § 14, wenn auch wohl auf das Zeugniß seines Gewährsmannes hin)· *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος.* Die letztere Bemerkung wird man wohl am einfachsten von dem Privatgebrauch verstehen, den die des Hebräischen mehr oder minder kundigen Gemeindeglieder von dieser hebräisch geschriebenen und nicht übersetzten Schrift in früherer Zeit gemacht haben. Die neueste Kritik sieht ziemlich übereinstimmend in diesem Werke eine von Matthäus veranstaltete Sammlung der Reden Christi. Anders Zahn. Er gibt (S. 694 f.) dem Ausdruck *κυριακὰ λόγια* in dem Dictum über Markus gleichen Umfang mit *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* und sieht demnach in der in dem Dictum über Matthäus erwähnten *σύνταξις τῶν λογίων* ein Werk dieses Apostels, welches außer Reden auch noch Thatsächliches enthielt, also eine vollständige Evangelienschrift; diese sei ursprünglich hebräisch geschrieben gewesen und Jeder habe sie so gut übersetzt, als er konnte; entbehrlich sei sie erst dadurch geworden, daß ein griechisches Evangelium entstand, welches ihren Inhalt vollständig wiedergab und doch mit solcher Freiheit abgefaßt wurde, daß es sich wie im Originale liest. Allerdings geben die Worte *τὰ ὑπὸ τοῦ Χρ. ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* im Munde des Presbyters den Inhalt eines Evangeliums vollständig an; aber wenn dann Papias in seiner daran geknüpften Reflexion

von einer *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* spricht, so hat er dabei nicht das Ganze im Auge, sondern nur den Theil, worauf es ihm bei seinem persönlichen Interesse und seinem schriftstellerischen Zweck vornehmlich ankam, nämlich die Reden; wir haben daher auch kein Recht, den letzten Begriff durch den ersteren zu interpretiren und zu erweitern. Die Annahme einer Redesammlung, welche als didaktische Grundschrift mit einer historischen in zwei unserer Evangelien verarbeitet worden ist, ist ein durchaus selbständiges Postulat der neueren Evangelienkritik und so unabhängig von dem Zeugnisse des Papias, daß sie dieses ebensosehr bestätigt, als von ihm bestätigt wird. So wenig aber unser kanonischer Matthäus eine freie, aber vollständige Bearbeitung eines hebräischen Evangeliums ist, so wenig wurde jene hebräisch geschriebene Redesammlung des Matthäus durch eine einzelne Evangelienschrift überflüssig, sondern sie wurde es durch die ganze kanonische Evangelienliteratur, die von Reden des Herrn weit mehr bot als jene, und in welcher außerdem zwei Schriften, der kanonische Matthäus und Lukas, den ganzen Stoff jener Sammlung absorbirt hatten. Papias scheint übrigens die Redesammlung des Matthäus nicht mehr gekannt zu haben; die Kirchenväter, die sie noch weniger zu Gesicht bekommen haben, hielten sie in verzeihlichem Irrthum nach des Irenäus Vorgang (V. 6, 1 cf. Euseb. V, 8, 2) für den hebräischen Grundtext unseres Matthäus.

Nur eine Spur deutet darauf hin, daß Papias in seiner *ἐξήγησις* einzelne neutestamentliche Begriffe erläutert habe. Wenn er nämlich (nach des Maximus Confessor „Commentar zu der himmlischen Hierarchie des Areopagiten", Cap. 2, p. 32; ed. Corderius) von den ersten Christen sagte, sie hätten Diejenigen, welche Gott gegenüber *ἀκακία* üben, Kinder (*παῖδας*) genannt, so scheint er damit die Kindeseinfalt im Auge gehabt zu haben, zu der wir nach Christi Ausspruch Matth. 18, 3 zurückkehren und in der wir den Kindern gleich (*ὡς τὰ παιδία*) werden sollen.

Mehrere Aeußerungen des Papias weisen offenbar die Erfüllung von Weissagungen Christi nach. Dahin gehört die Angabe des Eusebius (§ 9), Papias habe mit den Töchtern des Philippus (die Apposition *ἀπόστολος* gehört wohl dem Eusebius an) zu Hie-

rapolis verkehrt und von diesen einen wunderbaren Bericht gehört: *νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ᾽ αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ.* Die Worte *κατ᾽ αὐτὸν* werden gewöhnlich als Zeitbestimmung gefaßt, allein da nach Routh (Reliq. sacr., Ed. II, Vol. I, 33) die griechischen Menäen zum 14. November den Philippus zu Hierapolis einen Todten und in Galiläa einen Knaben auferwecken lassen, so wird, wie Dodwell (ebendas.) annimmt, auch Eusebius dasselbe haben sagen wollen. Vielleicht sollen seine Worte heißen: Papias erzählt, daß eine ihn, den Philippus, angehende oder zu ihm in naher Beziehung stehende Auferstehung eines Todten geschehen sei. Ohne Zweifel hat Papias damit die Erfüllung des Wortes Christi, Matth. 10, 8: *νεκροὺς ἐγείρετε* constatiren wollen. Auch die weitere Notiz (§ 9), daß der Apg. 1, 23 genannte Barsabas mit dem Beinamen Justus (Papias nennt ihn umgekehrt Justus mit dem Beinamen Barsabas) ein tödtliches Gift ohne Schaden getrunken habe, soll offenbar die Wahrheit der Verheißung Christi: *κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ* (Mark. 16, 18) erhärten, mögen diese Worte damals bereits in einzelnen Abschriften des Evangeliums Marci aufgenommen gewesen (bekanntlich findet sich die Existenz des Schlusses desselben erst bei Irenäus III, 10, 6), oder von Papias aus der Tradition entlehnt worden sein.

Besonders dankenswerth ist es, daß Zahn zuerst auf die Sage des Papias vom Ende des Judas näher eingegangen ist, wie sich dieselbe in den Katenen zum Matthäus und der Apostelgeschichte und in den Commentaren des Oekumenius und Theophylaktus zu der letzteren findet. Daß in den ersteren die Vermittlung der Notiz auf den Apollinaris, wahrscheinlich von Laodicea, zurückgeführt wird, hat für uns kein weiteres Interesse; wichtiger ist, daß bei Allen als Gewährsmann Papias auftritt. Voran steht der Satz, daß Judas in Folge des Erhängens nicht (wie Matth. 27, 5 durch *ἀπήγξατο* angedeutet wird) erstickt, sondern am Leben geblieben sei. Das bestätige auch der Ausdruck der Apg. 1, 18: *πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος*, deutlicher noch berichte es Papias in dem 4. Buche seiner Exegesis: *μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας.* Darauf folgt dann eine Ausführung, in welcher zwei verschiedene, aber ursprünglich aus einer

Tradition erwachsene Relationen verwirrend ineinandergeworfen sind. Die gemeinsame Wurzel ist die von beiden übereinstimmend berichtete Sage, daß Judas so am Leibe aufgeschwollen sei (*πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα* beginnt die eine, *ἐπρήσθη γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα* die andere), daß er zwischen den Rädern eines Wagens nicht durchkonnte; nach dem einen Referate fuhr nun wirklich ein Wagen daher und erfaßte ihn, Judas stürzte (*πταισθείς* = *πρηνὴς γενόμενος*), barst und seine Eingeweide wurden verschüttet; nach dem andern dagegen schwoll sein Haupt so an, daß die Augen, tief in die Höhlen zurückgedrängt, nicht mehr sehen konnten; alle inneren Säfte waren in Auflösung begriffen und strömten durch die unnatürlich erweiterten Schamtheile aus; nach vielen Qualen verschied er auf seinem Acker (*χωρίον*), aber wegen des pestartigen Geruches, der dort noch zur Zeit des Referenten zurückgeblieben war, blieb derselbe leer und unbewohnt (Verwendung von Ps. 69, 26, aber hier in ganz anderem Sinne als in der Apg. 1, 18) und jeder Wanderer eilte rasch vorüber. „Ein so schweres Gericht vollzog sich auf Erden am Fleische des Judas." Ueber die Verschiedenheit und Unvereinbarkeit der Relationen über den Ausgang des Judas bei Matthäus und in der Apostelgeschichte kann kein Zweifel bestehen. Die beiden Sagen der Katenen und der griechischen Exegeten schließen sich offenbar an die Notiz der Apostelgeschichte an und bilden dieselbe durch eine Reihe von Zügen weiter aus. Zahn hat sie schärfer im Texte geschieden und die letztere dem Papias zuerkannt, die erstere dagegen als Interpretation eingeklammert. Mich wundert, daß er nicht darauf aufmerksam gemacht hat, daß Theophylakt im Commentar zur Apostelgeschichte die erstere ganz ausgelassen und allein die zweite als Erzählung des Papias eingeführt hat. Es ist nun für Zahn's Tendenz sehr bezeichnend, daß er schon dem Papias die Absicht zutraut, er habe — was allerdings die späteren Exegeten nach der von ihnen an die Spitze gestellten Erklärung bezweckten — die abweichenden Berichte des Matthäus und der Apostelgeschichte harmonistisch ausgleichen wollen. Allein diese apologetischen Interessen waren dem Papias sicherlich noch vollkommen fremd. Seine Absicht war ohne Zweifel auch hier der Nachweis, wie sich an Judas die Weissagung Christi

(Matth. 26, 24) erfüllt habe: *οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.* Der Wunsch des Nichtgeborenseins ist im Talmud ein ganz gewöhnlicher und besagt sprüchwörtlich (die ähnliche Redensart wie Matth. 18, 6) nur, daß es besser wäre, ein solcher Mensch existire gar nicht und wäre dadurch der Möglichkeit enthoben, eine so entsetzliche That zu vollziehen. Allein Papias sah in dem Worte die Androhung eines so furchtbaren Gerichtes, daß ihm gegenüber selbst das Nichtgeborensein als Glück erscheinen mußte. Da dieser Vorstellung der einfache Selbstmord des Judas bei Matthäus noch weniger entsprechen konnte, als die Erzählung der Apostelgeschichte, so wandte er sich ohne Bedenken einer Sagenbildung zu, welche mit jener Vorstellung harmonischer zusammenzustimmen schien und fand in ihr erst die Wahrheit des Wortes Christi vollkommen gerechtfertigt. Man sieht übrigens daraus zugleich, was Papias mit der Versicherung meinte, daß Bücher ihn nicht so gefördert hätten, als die lebendige Stimme der Tradition. Es ist klar, daß die zweite Erzählung dem Zwecke des Papias am meisten entsprechen mußte. Die nur leicht aufgeworfene Vermuthung Schleiermacher's (a. a. O., S. 744), daß dem Papias möglicher Weise unser Matthäusevangelium unbekannt gewesen sei, ist allerdings durch den jetzigen Stand der Isagogik beseitigt, aber daß Papias, wie wir annehmen müssen, dasselbe gekannt hat und sich doch so leicht von seinem Berichte trennen konnte, beweist, daß man an Evangelienschriften nur die Forderung stellte, daß sie die *κυριακὰ λόγια* in zuverlässiger Weise wiedergaben, daß man aber zu den darin erzählten Thatsachen als Nebenumständen in einem weit freieren Verhältnisse stand, als in späteren Zeiten, und ihnen darum auch ganz unbefangen andere Traditionen entgegenstellte, zumal wenn man sich an diesen des Merkmales authentischer Abkunft versichert zu haben glaubte. So zeigt auch diese Erzählung des Papias, daß er es als eine der wichtigsten Aufgaben seines Werkes ansah, die eingetroffene Erfüllung der Weissagungen Christi nachzuweisen. In diesem Sinne vornehmlich sind die Mittheilungen aufzufassen, die er aus dem Leben der Apostel gab, in diesem Sinne hat er, soweit wir urtheilen

können, den Stoff zur Auslegung der Herrnworte bei seinen Pres-
bytern gesucht. Dies entspricht aber durchaus dem Charakter de
zweiten Jahrhunderts, das schon in der Erfüllung der alttestament-
lichen Weissagungen den unwiderleglichsten Beweis der Wahrhei
des Christenthums sowohl für Juden als Heiden sah und diese
testimonium spiritus sancti nicht stärker unterstützen konnte, al
durch den Nachweis, daß auch Christi Weissagungen gleich buch-
stäblich erfüllt worden seien.

In Kleinasien hing damit, wie wir aus den Mittheilungen de
Presbyter des Irenäus sehen, noch eine ausgeprägte eschatologisch
apokalyptische Richtung zusammen. Auch des Papias Werk ist i
dieselbe eingetreten. Andreas von Cäsarea führt ihn in den Pro-
legomenen zu seinem Commentare über die Apokalypse unter de
Zeugen für τὸ θεόπνευστον oder ἀξιόπιστον dieses Buches au
Da aber nicht feststeht, ob Papias selbst diese Ausdrücke gebrauch
habe, da ihm ferner Aristion und der Presbyter Johannes fa
auf einer Linie mit den Aposteln standen, so läßt sich aus der An-
gabe des Andreas auch nicht beweisen, daß Papias den Evangeliste
Johannes für den Verfasser der Apokalypse gehalten habe, wen
dies auch das Wahrscheinlichere ist. Von der Apokalypse hat e
vielleicht bei Anlaß von Reden Christi (wie Matth. 24 u. s. w.
geredet und sich ihrer zur Erläuterung jener Reden bedient. De
Presbyter Anastasius vom Sinai erwähnt ferner an zwei Stelle
seiner Betrachtungen über das Hexaemeron, daß Papias der Vor-
gänger Derer gewesen, welche das ganze Sechstagewerk und di
Erzählung vom Paradiese geistlich auf Christum und die Kirch
gedeutet hätten; da ihn nun auch Eusebius den Vorläufer des Chi-
liasmus eines Irenäus und Anderer nennt, so wird jene Noti
des Anastasius dahin zu verstehen sein, daß er nach Analogie de
sechs Schöpfungstage sechs Chiliaden des Weltlaufes, als den Sabbat
aber das tausendjährige Reich und mit demselben die volle Wieder-
herstellung des paradiesischen Urstandes angenommen habe (vgl
Dorner I, 217, Anm. 60). Auf diese chiliastischen Erwartunge
bezieht sich auch das bekannte Gleichniß vom Weinstock, vom Weizen-
korn, von den Obstfrüchten und der ganzen Vegetation im tausend-
jährigen Reiche, welches uns Irenäus aus dem 4. Buche des Papia

(V, 33, 3) aufbewahrt a), dieser aber durch seine Gewährsmänner aus dem Munde Christi selbst als λόγιον κυριακὸν empfangen haben will. Die Bilder des Gleichnisses schildern die unerschöpfliche Fülle der Befriedigung im tausendjährigen Reiche; die Zahlen sind daher nicht buchstäblich zu nehmen, sondern der symbolische Ausdruck für den schlechthin unendlichen Ueberschwang. Dem entsprechen auch die weiteren Züge, daß, so oft ein Heiliger nach einer Traube greift, eine andere ihn einladet: Ich bin besser, nimm mich und segne mich durch den Herrn, sowie daß alle Thiere sich nur von Vegetabilien nähren, untereinander im Frieden leben und dem Menschen willig sich unterordnen. Auch darin liegt nur die in zunehmender Proportion sich entfaltende Vollkommenheit und die stetige Harmonie paradiesischer Zustände ausgesprochen, in denen keine Stimme der Verführung mehr, sondern nur die Aufforderungen ertönen, die Gabe Gottes mit Danksagung und ohne Schuld zu genießen, und die Unterordnung der Thierwelt unter den Menschen die Analogie seiner Unterordnung und seines freien Gehorsams unter Gott ist. Wie weit des Eusebius Urtheil gegründet ist, daß Papias sich das tausendjährige Reich sinnlich (σωματικῶς) gedacht, indem er das in den apostolischen Berichten bildlich und mystisch Gemeinte mißverstanden habe (§ 12) — ein Urtheil, dem auch Maximus Confessor (im Commentare zum 7. Cap. der kirchlichen Hierarchie) und Stephanus Gobarus (bei Photius Cod. 232) beitritt — dürfte aus diesem Gleichnisse nicht zu entscheiden sein

a) Irenäus leitet es mit den Worten ein: „Quemadmodum Presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis (nämlich regni sui) docebat dominus et dicebat." Man hat gefragt, ob dies Irenäus oder Papias sage. Weizsäcker entscheidet sich mit großer Zuversicht (S. 126) für das Letztere. Ich begreife dies sehr wohl. Gehören die Worte dem Papias an, so bestätigen sie auf das glänzendste Weizsäcker's Ansicht, daß Papias nur mit Apostelschülern verkehrt und daß auch Aristion und der Presbyter Johannes solche gewesen sind. Aber man vgl. II, 22, 5: πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. Hat Irenäus dies geschrieben, dann gehören auch jene Worte ihm an und nicht dem Papias.

(und doch scheinen die beiden Letzteren dasselbe allein zum Grund ihres Urtheils gemacht zu haben, da sie dem Papias Schuld geben er habe das Reich Gottes als *αἰσθητῶν βρωμάτων ἀπόλαυσι* aufgefaßt), weil die apokalyptische Form sehr wohl die Möglichke offen läßt, daß dem Papias die sinnlichen Bilder Hüllen geistige Gedanken gewesen sind. Jedenfalls zeigt uns dasselbe, daß er di *κυριακὰ λόγια* nicht blos aus schriftlicher Aufzeichnung, sonder auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft hat. Das bestätig uns auch die von Eusebius erwähnte Erzählung *περὶ γυναικό ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου*, die nich nur in dem Werke des Papias, sondern nach Eusebius' Versicherun auch im Hebräerevangelium gestanden hat und offenbar mit de durch Interpolation in das Evangelium Johannis gekommene Geschichte von der Ehebrecherin (8, 1—11) identisch ist. De Einwand, daß die Erzählung, deren Eusebius gedenkt, von eine Sünderin, aber nicht einer Ehebrecherin handle, hebt sich durc Vergleichung der apostolischen Constitutionen (II, 24, 4), wo nebe der großen Sünderin (Luk. 7, 37) eine andere, *ἑτέρα τις ἡμαρ τηκυῖα*, auftritt, die sich trotz dieser Bezeichnung durch den au Joh. 8, 11 entlehnten Ausspruch Christi als die in letzter Stel erwähnte Ehebrecherin ausweist. Aus Eusebius' Notiz ersehen wi daß zu seiner Zeit die Erzählung noch nicht in das Johanni evangelium, wohl aber in das Hebräerevangelium übergegange war. Uebrigens kann es dem Papias auch hierbei nicht sowohl a die Geschichte, als auf das *λόγιον κυριακὸν* angekommen sein. E sind dies die einzigen Herrnworte, von denen wir sicher wisse daß sie Papias aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft habe; ab wenn damals noch manches Andere von Mund zu Mund ging — ich erinnere nur an das bekannte: *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι* — so dürfte auch Papias Alles, dessen er habhaft werden konnte, au gezeichnet haben; keinenfalls aber möchte ich auf die unbestimmt Versicherung des Eusebius: *καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παρα δόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατεθεῖται, ξένας τέ τινα παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καί τινα ἄλλ μυθικώτερα*, mit Zahn den bestimmten Schluß bauen, daß er nu noch wenige *λόγια κυριακὰ* von seinen Presbytern erhalten hab

denn das τινὰς bezieht sich nur mildernd auf Auffälliges und Paradoxes in den Mittheilungen des Papias; was aber außer diesem unter dem vorangestellten ἄλλα verborgen liegt, wissen wir nicht. Daß diese späte Nachlese der noch in unsicherer Ueberlieferung fortlaufenden Herrnworte von der Kirche nicht beachtet wurde und verloren ging, erklärt sich theils aus ihrem ungenügend verbürgten Ursprung, theils aus der wachsenden Abneigung gegen den Chiliasmus, durch die des Papias Sammlerfrüchte in Mißcredit kamen, theils aber aus dem steigenden Ansehen der in dem neutestamentlichen Kanon sich abschließenden Büchersammlung, mit der sich bald das Merkmal der Theopneustie verband. Uebrigens darf man aus dem Titel des Werkes nicht schließen, daß Papias eine vollständige Sammlung von Herrnworten mit einem fortlaufenden Commentare versehen habe; Eusebius sagt (V, 8, 8), Irenäus gedenke der Erinnerungen eines apostolischen Presbyters, dessen Name er verschweige, und setze dessen ἐξηγήσεις θείων γραφῶν bei. So wie Schriftwort und Auslegung in den Zeugnissen dieses Presbyters bei Irenäus unbefangen durcheinanderlaufen und sich in mannichfacher Weise verknüpfen, mag es sich auch mit den λογίοις τοῦ κυρίου und den ἐξηγήσεις des Papias verhalten haben.

Schließlich erwähnen wir noch zweier Citate des Papias in des Andreas von Cäsarea Commentar zur Apokalypse. Das eine enthält die danielische Vorstellung, daß Gott einigen von den einst göttlichen Engeln die Verwaltung der Erde übergeben habe; das andere besagt, daß ihre Ordnung (τάξις) zu nichte geworden sei. Zahn sieht darin eine Erläuterung zu Luk. 10, 19; allein da das zweite Citat auch in der Cramer'schen Katene zur Apokalypse (XII, 9) vorkommt und hier τάξις mit πολεμικὴ ἐγχείρησις erklärt wird, so könnten diese beiden Aussprüche im Werke des Papias auch sehr wohl mit apokalyptischen Vorstellungen im Zusammenhang gestanden haben. Es ist dies Alles, was sich über des Papias Werk sagen läßt. Möchte diese Untersuchung dazu beitragen, die Differenz der Ansichten über diesen Gegenstand dem endlichen Austrag näher zu bringen!

Erst nach Absendung dieses Aufsatzes kam mir die Abhandlung Overbeck's: „Ueber zwei neue Ansichten vom Zeugnisse des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (X, 1, 35 f.) zu. Mit ihrem Verfasser stimme ich in vielen Bemerkungen gegen Zahn, namentlich in denen über das Fragment von dem Tode des Judas überein; ich gebe ihm insbesondere darin Recht, daß das Motiv dieser Sagenbildung nicht in der Ausgleichung der Berichte des Matthäus und der Apostelgeschichte liegen kann, sondern daß der Mythus erst später im harmonistischen Interesse benutzt worden ist, glaube aber das eigentliche Motiv einfacher und richtiger nachgewiesen zu haben. Das alte lateinische Argumentum zum Evangelium Johannis halte ich für ebenso unsicher und unzuverlässig, wie das lateinische Fragment über die Marien. Dagegen kann ich auf das Schweigen des Eusebius über eine etwaige Benutzung dieses Evangeliums durch Papias auch jetzt noch nicht das Gewicht legen, das ihm Overbeck noch immer zugesteht. Es ist mir unzweifelhaft, daß unsere kanonischen Evangelien (wenn auch nicht einzig und allein) zur Zeit des Justin und seiner schriftstellerischen Thätigkeit, die zugleich die des Papias gewesen ist, bekannt waren und gebraucht wurden. Die Vermuthung Overbeck's, daß die von Papias bezeugte aramäische Spruchsammlung des Matthäus das nazaräische Hebräerevangelium gewesen sein dürfte, ist nicht neu und hat in der Wissenschaft kein Glück gemacht: ich bin von ihrer Haltlosigkeit noch unumstößlicher überzeugt, seitdem Hilgenfeld die wirklichen und angeblichen Fragmente dieses Evangeliums vollständig zusammengestellt hat. Noch später als Overbeck's Abhandlung kam mir Klostermann's Schrift über das Markusevangelium zu. Ich habe über sie kein Wort zu verlieren: seine Erörterungen über Papias stehen und fallen mit der Guericke-Zahn'schen Hypothese von der Identität des Apostels und des Presbyters Johannes. Wäre noch das Concept meiner Abhandlung in meiner Hand, so würde ich bei der schwierigen Frage über das Zeitalter des Aristion und des Presbyter Johannes noch bestimmter die Möglichkeit hervorgehoben haben, daß beide vielleicht nur in frühester Jugend sich mit dem öffentlichen Wirken des Herrn berührt haben und darum einem

weit jüngeren Geschlechte noch als Männer der ersten Generation (πρεσβύτεροι) und als Autopten (μαθηταὶ τοῦ κυρίου) erscheinen konnten. Diese Annahme würde zugleich leichter erklären, warum sie Papias mit den Aposteln zusammengestellt hat, wie sie trotzdem den Johannes noch um geraume Zeit überleben konnten und daß die Traditionen des Papias, deren hauptsächlichste Gewährsmänner sie nach Eusebius waren, zum Theil einen so apokryphischen Charakter tragen. Schließlich noch die Bemerkung, daß meine Besprechung des papianischen Zeugnisses über Matthäus und Markus es nur mit Zahn's Aufstellungen zu thun hatte; auf die Ansichten Anderer konnte ich, obgleich sie mir bekannt sind, nicht eingehen, ohne die Grenzen dieser Abhandlung ungebührlich zu erweitern; es genügte mir, meinen Standpunkt ihnen gegenüber nur anzudeuten.

3.

Bonaventura als Dogmatiker.

Von

D. W. A. Hollenberg [a]).

Das Werk, in welchem Bonaventura seine scholastische Gelehrsamkeit niederlegte, umfaßt zwei sehr starke Foliobände. Auf das 1. Buch des Lombarden kommen 452 enggedruckte Folioseiten —

a) Nachstehender Aufsatz bildet eine Ergänzung zu der anziehenden Schrift unseres geehrten Herrn Mitarbeiters: „Studien zu Bonaventura" (Berlin 1862); dort ist in 4 Capiteln (Bonaventura's Bildungszeit; seine Schriftauslegung; seine Ordensleitung; seine mystischen Schriften) der viel genannte und doch wenig bekannte Mann nach den Seiten, welche ein allgemeineres Interesse beanspruchen können, eingehend charakterisirt; hier dagegen soll theologischen Lesern eine anschauliche und genaue Vorstellung von der Form und dem Inhalte der Hauptwerke Bonaventura's, welche ihn zum hochgefeierten Scholastiker gemacht haben, dargeboten werden. Die Redaction.

von welchen indeß der Text des Lombarden selbst abzurechnen ist auf das 2. Buch kommen 603 Seiten u. s. w. Es kann un natürlich nicht beikommen, von dem Inhalt dieses kolossalen Werke eine Vorstellung zu geben. Nur Einzelnes kann hier seine Stell finden. So möchte ich von dem vielgeschmähten Prolog den Ge dankengang etwas genauer mittheilen. Er ist allerdings nicht di schönste Partie des Commentars, und man muß darauf verzichten in ihm das lobende Urtheil Gerson's bewährt zu finden. Doch wird der Auszug selbst beweisen, daß gerade der Prolog für di Anschauung der scholastischen Methode von Wichtigkeit ist.

Das Proömium beginnt mit einem Spruch der Schrift. Hiob 28,4 heißt es nämlich (nach der falschen Uebersetzung der Vulgata): „Profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem", „die Tiefen der Ströme hat er erforscht und das Verborgene an's Licht gebracht". Sieht man diesen Spruch sorgfältig an, so gibt er eine Andeutung von dem vierfachen Grunde, welcher in den Sentenzen hervortritt. Denn 1) der materielle Grund finde sich in den „Strömen"; 2) der formale in dem „Erforschen de Tiefen"; 3) die Finalursache in der Enthüllung des „Verborgenen" 4) die wirkende Ursache in dem „Erforschen", wie in dem „an's Licht ziehen". Und wie der natürliche, materielle Strom vier Eigenschaften hat, so auch der geistige, der in den Sentenzen behandelt wird, und daher hat der Lombarde vier Bücher der Sentenzen Denn der natürliche Strom hat 1) Perennitas (Zeit); 2) Spaciositas (Raum); 3) Circulatio (Kreislauf der Bewegung, vermöge des Verdunstungsprocesses ꝛc.); 4) Emundatio, insofern e die Gefilde reinigt, ohne selbst dadurch unrein zu werden. So ist auch in dem göttlichen Strom eine perennitas, das ewige Ausgehen des Sohnes und des Geistes, wie es Daniel 7, 9—10 heißt „Der Alte der Tage setzte sich und ein feuriger schneller Strom ging aus von seinem Angesicht." Schnell war der Strom, denn die Fülle der Tugend strömte in den Sohn, und feurig, denn die Fülle der Liebe strömte in den Geist. Was die spaciositas betrifft, so ist ja die Schöpfung der Dinge ein so umfassendes Gebiet, daß man nicht sowohl von einem Strome, als von einem Meere sprechen sollte, wie der Psalmist (Ps. 104, 25) sagt: „Das Meer so groß

und weit (spaciosum)". Was die circulatio angeht, so ist das die Fleischwerdung des Sohnes. Nicht blos kommt in Betracht, daß die Schöpfung von Gott ausging und am sechsten Tage durch den Menschen wieder zu Gott zurückkehrte, sondern auch, was Johannes 16 zu lesen ist: „Ich bin vom Vater gekommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater". So ist also auch das 3. Buch der Sentenzen schon angedeutet. Endlich die emundatio ist an sich schon klar. Die Sacramente sind es, welche uns von den Sünden reinigen, während sie selbst rein bleiben wie der Strom. (Auf eine alberne Weise ergibt sich die ganze Viertheilung der Bücher noch aus einer etymologischen Betrachtung der vier Namen Pison, Gihon, Hidekel und Phrat, der vier Paradiesesströme.)

Dieser erste Theil des Proömium umfaßt beinahe 3 Folioseiten, auf welchen 42 Citate aus der Bibel vorkommen. Zum näheren Verständniß des schon Angedeuteten fügt Bonaventura vier quaestiones hinzu, 1) über die Materie, oder den Gegenstand der Theologie oder der vorliegenden Sentenzen. Die erste Antwort sagt: Gott ist der Gegenstand derselben; eine zweite: es ist Sache und Zeichen; eine dritte: es ist das credibile. Jede Antwort wird kurz begründet, aber nun folgen unter dem Titel „sed contra" nicht weniger als sechs Widerlegungen. 1. Gott sei nicht das Subject der Theologie, weil die Creaturen auch mit behandelt würden; 2. auch könne Gott, insofern er auch der Endzweck des ganzen Werkes sei, nicht zugleich die materia desselben sein; 3. „Sache und Zeichen" ist eine zu weite Bestimmung, weil alle Wissenschaften so bestimmt werden können; 4. auch ist Sache und Zeichen zweierlei, so daß eine solche Inhaltsbestimmung die Einheit des Inhaltes aufheben würde; 5. das credibile ist zwar Gegenstand der Wahrheit [der unmittelbaren Religion] aber nicht der Wissenschaft; 6. auch kann man sagen, daß die Sentenzen nicht blos vom Glauben, sondern auch von Hoffnung und Liebe handeln, also ist das credibile nicht die Materie der Theologie.

Nun aber folgt die Conclusion, die Lösung der Schwierigkeiten, in sechs Sätzen. Das Subject kann nämlich in dreifacher Bedeutung genommen werden, als das subjectum radicale, wie z. B.

in der Grammatik als solches die Buchstaben, die einfachsten Formen, bei der Analyse übrig bleiben; in dieser Bedeutung ist Gott das Subjectum der Theologie; ferner als subjectum, auf welches als auf ein totum integrale Alles bezogen wird; endlich als totum universale; dem zweiten soll in der Grammatik die angemessene und vollendete Rede entsprechen, in der theologischen Wissenschaft: Christus; als letzteres soll in der Grammatik das articulirte, inhaltsvolle Wort, in der Theologie entweder Sache und Zeichen, oder das mit der Erkenntniß verbundene credibile angesehen werden.

Nun erst wendet er sich gegen die sechs Widersprüche. 1. Allerdings sei Gott nicht im ganzen Werke das Subject quantum ad substantiam, aber dann doch quantum ad opera, er sei nicht ut totum, sondern ut principium das Subject. 2. Allerdings sei der Endzweck und Materie verschieden, aber man müsse in Bezug auf letztere sondern: die materia ex qua, in qua und circa quam. Diese materia circa quam sei eben das Object. In ähnlicher Weise werden die übrigen Behauptungen begrenzt und berichtiget.

Die zweite Frage ist: Welches ist die formale Ursache oder die Weise des Fortschreitens in dem Buche der Sentenzen? Diese Weise, der modus procedendi, scheint nach der Hiobstelle ein perscrutatorius und inquisitivus secretorum zu sein, eine Erforschung des Verborgenen. Nun aber erheben sich unter sed contra erst drei Bibelstellen gegen das Forschen, dann unter 4. wird gesagt, der modus procedendi in der Wissenschaft widerspreche überhaupt der Weise der Schrift, welche typisch und historisch fortschreite; er widerspreche auch 5. dem Gegenstande, insofern er dem Glauben angehöre (credibile); 6. auch dem Endzwecke, der Förderung des Glaubens, denn die Gründe förderten nicht den Glauben, sondern leerten ihn aus, wofür Gregorius und Hieronymus citirt werden. — Sed contra heißt es: 1. nach der Schrift müssen wir bereit sein, Jedermann von unserm Glauben Rechenschaft zu geben; 2. tritt Richard a Victore für die Nothwendigkeit der Argumentation auf; 3. wie in anderen Wissenschaften, was vernünftig bekämpft werden kann, auch vernünftig vertheidigt werden muß, so muß es ja auch in der Theologie sein, wenn sie nicht übler stehen soll, als die anderen Wissenschaften. 4. Wir haben dabei auch das

Vorbild der alten Kirche, welche gegen die falschen Wunder der Magier die wahren der Heiligen setzte. In der Conclusio bleibt es bei dem modus perscrutatorius, denn die Begründung bewegt die Anfänger zum Glauben, bestärkt die Schwachen und befestigt die Vollkommenern. Dies wird in sechs Sätzen erwiesen. Jene Schriftstellen verwerfen ja nicht die Forschung, sondern blos die curiosa perscrutatio, wir werden vielmehr angewiesen: Suchet in der Schrift (scrutamini scripturas). Während die Schrift den Glaubensinhalt als solchen, als credibile behandelt, kommt er in der Wissenschaft als das intelligibel Gemachte vor, daher die andere Methode. Allerdings kann die Forschung dem Glauben feindlich sein, aber doch nur wenn man der Vernunft um ihrer selbst willen zustimmt, wenn aber der Glaube aus Liebe zu dem Inhalt, dem er zustimmt, Gründe zu haben verlangt, so kann die Begründung nicht verfänglich sein.

In einer dritten Frage handelt es sich darum, ob die Theologie ihren Endzweck in der Speculation habe, oder darin, daß sie uns bessere. Drei Gründe treten für das Letztere auf, dann unter contra drei für das Erstere; darunter ist, daß der Lombarde sage, seine Absicht sei, den verborgenen Inhalt theologischer Untersuchungen darzulegen, was eben auf die Erkenntniß als den Endzweck führe, ferner gehöre ja der Besserungszweck in das moralische Gebiet, die Theologie handele aber vom Glauben; endlich gehöre der Besserungszweck in das praktische Gebiet und dabei komme es auf unser Handeln an, die Theologie aber habe nicht unser Handeln, sondern Gott zum Gegenstand.

In der Conclusio wird der vermittelnde Begriff der Weisheit herbeigezogen, als welche cognitio und affectus zugleich sei. Das Resultat ist, daß die Theologie allerdings Gegenstand der Speculation sei, aber vorzüglich dazu bestimmt, gut zu machen.

Am wunderlichsten ist die letzte Frage des Proömiums gestellt: wer die wirkende Ursache der libri sententiarum sei? Darauf sagt er ad 1: „Es scheint Peter Lombardus zu sein." Aber es ist doch bedenklich, wenn man Matth. 23, 10 vergleicht: „Einer ist euer Magister, euer Lehrer und Doctor." Dazu kommt ad 2, daß Peter Lombardus vielfach und nach seinem eigenen Geständniß

aus den Vätern geschöpft hat, weshalb man nach Aristot. Ethik II, 4 ihm die Autorschaft abstreiten kann. Aber ein Contra sagt: „Gott hat das Werk der Sentenzen doch nicht mit seinem Finger geschrieben, sondern hat einen andern Lehrer dazu gebraucht", so geräth man auf den Lombarden; ferner sagt der Lombarde selbst: „mit vieler Mühsal und mit Schweiß habe ich dieses Werke mit Hülfe Gottes vollendet". In der Conclusion wird erst der Unterschied zwischen einem bloßen Schreiber, einem Compilator, einem Commentator und einem Verfasser scharfsinnig bestimmt. Der Lombarde sei nur als ein Verfasser (auctor) zu bezeichnen. Zwischen dem Meister Christus und dem Meister Peter sei ein ähnlicher Unterschied wie zwischen einem, der uns das Gesicht wiedergibt und einem andern, der uns die sichtbaren Dinge mit seinem Finger zeige. Die letztere bescheidene Rolle müsse dem Lombarden verbleiben.

So viel von dem Proömium zu den großen Commentarien über die Sentenzen. Seine Schwächen treten leicht hervor; aber sie sind die allgemeinen der scholastischen Periode, und beruhen zumeist in einer Geschmacklosigkeit, die durch die Gewohnheit des dialektischen pro und contra in allen, auch den unbedeutendsten Dingen, zur zweiten Natur geworden war und dem Gegenstand inhärent erschien. Ebenso erkennt man bei einigem Wohlwollen auch bald die guten Züge in dem Proömium, das tüchtige Streben, überall gewissenhaft, mit Umgehung keiner Schwierigkeit, namentlich keines Widerspruchs, der von der heiligen Schrift aus erhoben werden könnte, die kirchliche Lehre, den Text des Lombarden rc. zu erörtern und zu bewähren. Auch diese besseren Merkmale des analysirten Stückes sind zunächst als in der Zeit liegende, allgemeine Vorzüge der scholastischen Art anzusehen. Das Individuelle in dem Denken Bonaventura's tritt in diesem Abschnitte noch nicht hervor.

In den nachfolgenden Stücken, wo der Text der Sentenzen dem Commentar Bonaventura's zu Grunde liegt, ist die Methode diese. Zuerst beginnt Bonaventura eine Exposition des Textes, wobei denn auch die Anordnung und Folge der Distinctionen vertheidigt wird. Dann greift der Commentar einige Sätze heraus, die scheinbar falsch sind oder der Erläuterung bedürfen. Wenn diese Sätze

zurecht gebracht sind, folgt **articulus I**, der den Text zu erläutern und weiter in's Feine auszuspinnen hat. Im Eingang jedes Artikels werden die nothwendigen **Fragen**, die sich aus der Materie ergeben, aufgestellt, selten mehr als vier. Diese Fragen, die Unterabtheilungen der Artikel, werden dann von verschiedenen Gesichtspunkten pro und contra beantwortet und die Conclusion gibt die endgültige Entscheidung des Commentars, genau nach der Weise des Proömiums.

Die erste Distinction des zweiten Buches der Sentenzen hat in ihrem ersten Stück zu zeigen: es sei **ein** Princip der Dinge und nicht mehrere, und dann im zweiten Stück die Beweggründe zur Schöpfung zu entwickeln. Dies alles thut der Lombarde auf beinahe drei Seiten.

Nun folgt eine Exposition des Textes. Dann fragt Bonaventura in der ersten dubitatio, ob die Reihenfolge der ersten beiden Bücher denn richtig sei, ob man nicht vielleicht erst von den Creaturen, als von dem Bekannteren hätte reden müssen und dann von der Trinität. Es folgen noch vier andere Einwürfe. Dann kommt Artikel I von dem Hervorgang der Dinge in's Dasein, und zwar Frage 1: ob die Dinge ein Causalprincip haben. In sechs Sätzen wird dies mit Hülfe aristotelischer Citate bejaht, in fünf anderen mit Beziehung auf denselben Aristoteles verneint; in der Conclusion wird entschieden, daß die Welt sowohl als Ganzes als auch nach ihren inneren Principien aus Nichts geschaffen sei. Auf sehr verständige Weise wird diese Behauptung den vier Hauptirrthümern gegenüber festgestellt [a]). Hierauf geht er zu einer zweiten Frage über: ob die Welt von Ewigkeit oder aus der Zeit geschaffen sei. Zuerst wird das oppositum behauptet und die Erschaffung ex tempore in fünf Sätzen geleugnet, aber in sechs nachfolgenden

a) Für die Frage, wie weit Bonaventura mit Aristoteles bekannt gewesen, kommt diese Aeußerung mit in Betracht: „Utrum (Arist.) posuerit materiam et formam factam de nihilo, **hoc ego nescio; credo tamen, quod non pervenit ad hoc**; . . . ideo et ipse defecit, licet minus, quam alii." Und in einer, in anderer Beziehung interessanten Stelle fährt er fort: „Ubi autem peritia philosophorum defecit, subvenit nobis sacrosancta scriptura."

aus den Vätern geschöpft hat, weshalb man nach Aristot. Ethik II, 4 ihm die Autorschaft abstreiten kann. Aber ein Contra sagt: „Gott hat das Werk der Sentenzen doch nicht mit seinem Finger geschrieben, sondern hat einen andern Lehrer dazu gebraucht“, so geräth man auf den Lombarden; ferner sagt der Lombarde selbst: „mit vieler Mühsal und mit Schweiß habe ich dieses Werke mit Hülfe Gottes vollendet“. In der Conclusion wird erst der Unterschied zwischen einem bloßen Schreiber, einem Compilator, einem Commentator und einem Verfasser scharfsinnig bestimmt. Der Lombarde sei nur als ein Verfasser (auctor) zu bezeichnen. Zwischen dem Meister Christus und dem Meister Peter sei ein ähnlicher Unterschied wie zwischen einem, der uns das Gesicht wiedergibt und einem andern, der uns die sichtbaren Dinge mit seinem Finger zeige. Die letztere bescheidene Rolle müsse dem Lombarden verbleiben.

So viel von dem Proömium zu den großen Commentarien über die Sentenzen. Seine Schwächen treten leicht hervor; aber sie sind die allgemeinen der scholastischen Periode, und beruhen zumeist in einer Geschmacklosigkeit, die durch die Gewohnheit des dialektischen pro und contra in allen, auch den unbedeutendsten Dingen, zur zweiten Natur geworden war und dem Gegenstand inhärent erschien. Ebenso erkennt man bei einigem Wohlwollen auch bald die guten Züge in dem Proömium, das tüchtige Streben, überall gewissenhaft, mit Umgehung keiner Schwierigkeit, namentlich keines Widerspruchs, der von der heiligen Schrift aus erhoben werden könnte, die kirchliche Lehre, den Text des Lombarden ꝛc. zu erörtern und zu bewähren. Auch diese besseren Merkmale des analysirten Stückes sind zunächst als in der Zeit liegende, allgemeine Vorzüge der scholastischen Art anzusehen. Das Individuelle in dem Denken Bonaventura's tritt in diesem Abschnitte noch nicht hervor.

In den nachfolgenden Stücken, wo der Text der Sentenzen dem Commentar Bonaventura's zu Grunde liegt, ist die Methode diese. Zuerst beginnt Bonaventura eine Exposition des Textes, wobei denn auch die Anordnung und Folge der Distinctionen vertheidigt wird. Dann greift der Commentar einige Sätze heraus, die scheinbar falsch sind oder der Erläuterung bedürfen. Wenn diese Sätze

zurecht gebracht sind, folgt **articulus I**, der den Text zu erläutern und weiter in's Feine auszuspinnen hat. Im Eingang jedes Artikels werden die nothwendigen **Fragen**, die sich aus der Materie ergeben, aufgestellt, selten mehr als vier. Diese Fragen, die Unterabtheilungen der Artikel, werden dann von verschiedenen Gesichtspunkten pro und contra beantwortet und die Conclusion gibt die endgültige Entscheidung des Commentars, genau nach der Weise des Proömiums.

Die erste Distinction des zweiten Buches der Sentenzen hat in ihrem ersten Stück zu zeigen: es sei **ein** Princip der Dinge und nicht mehrere, und dann im zweiten Stück die Beweggründe zur Schöpfung zu entwickeln. Dies alles thut der Lombarde auf beinahe drei Seiten.

Nun folgt eine Exposition des Textes. Dann fragt Bonaventura in der ersten dubitatio, ob die Reihenfolge der ersten beiden Bücher denn richtig sei, ob man nicht vielleicht erst von den Creaturen, als von dem Bekannteren hätte reden müssen und dann von der Trinität. Es folgen noch vier andere Einwürfe. Dann kommt Artikel I von dem Hervorgang der Dinge in's Dasein, und zwar Frage 1: ob die Dinge ein Causalprincip haben. In sechs Sätzen wird dies mit Hülfe aristotelischer Citate bejaht, in fünf anderen mit Beziehung auf denselben Aristoteles verneint; in der Conclusion wird entschieden, daß die Welt sowohl als Ganzes als auch nach ihren inneren Principien aus Nichts geschaffen sei. Auf sehr verständige Weise wird diese Behauptung den vier Hauptirrthümern gegenüber festgestellt [a]). Hierauf geht er zu einer zweiten Frage über: ob die Welt von Ewigkeit oder aus der Zeit geschaffen sei. Zuerst wird das oppositum behauptet und die Erschaffung ex tempore in fünf Sätzen geleugnet, aber in sechs nachfolgenden

---

a) Für die Frage, wie weit Bonaventura mit Aristoteles bekannt gewesen, kommt diese Aeußerung mit in Betracht: „Utrum (Arist.) posuerit materiam et formam factam de nihilo, **hoc ego nescio; credo tamen, quod non pervenit ad hoc**; . . . ideo et ipse defecit, licet minus, quam alii.“ Und in einer, in anderer Beziehung interessanten Stelle fährt er fort: „Ubi autem peritia philosophorum defecit, subvenit nobis sacrosancta scriptura.“

Positionen wird dieselbe wiederum behauptet und mit Hülfe des Aristoteles bewiesen. Die Conclusion besagt dann, daß die Welt, weil sie aus Nichts entstanden, von Ewigkeit her erschaffen sei, aber nur nach der Willensbewegung des Princips, nicht der natürlichen Ausführung desselben. Nunmehr folgt ein Artikel II über die Einheit des Weltprincips. Die erste Frage ist: ob die Dinge von mehreren Principien hervorgebracht seien. Es wird diese Frage erst bejaht, durch Herbeiziehung der Manichäer und solcher biblischen Sprüche, wie vom Fürsten dieser Welt, Gott dieser Welt, vom Gesetz in den Gliedern u. s. w., im Ganzen durch sieben Sätze; nun aber folgt das Gegentheil, es wird gestützt durch Joh. 1 „Alle Dinge sind durch [das Wort] gemacht“, durch Sprüche, wie „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“, und andere Gründe. Die Conclusio bleibt auch bei der Einheit des Princips und widerlegt die Manichäer ausführlich. Die zweite Frage ist, ob das einheitliche Princip alles aus sich geschaffen oder durch Vermittlung eines Andern. Das Letztere scheint Anfangs erwiesen zu werden; es wird gefolgert aus der Freundlichkeit und aus der Hoheit des Schöpfers, daß er einem Anderen nicht blos Kraft gegeben, sondern auch die Fähigkeit des wahrhaften Schaffens, namentlich der kleineren Dinge. Aber vier Sätze erheben sich dagegen, worunter der, daß aus der ausschließlichen Liebe, die wir zu Gott haben sollen, schon die Undenkbarkeit eines anderweitigen Schöpfers folge. Und so stellt auch die Conclusio fest, daß Gott als reine Thätigkeit (actus purus) und die zureichende Ursache aller Dinge, Alles unmittelbar hervorgebracht habe. Der letzte (dritte) articulus handelt über das Wesen des Schöpferprincips (De ente et quidditate principii producentis) und stellt zuerst die Frage auf: ob man die Schöpfung als Veränderung bezeichnen müsse (motus und mutatio gehen immer ineinander über). Die pro und contra bleiben dunkel, die Conclusion aber sagt, daß die Schöpfung eine Veränderung sei, in der Dinge eine Bestimmtheit haben, die vorher gar keine hatten (denn die Schöpfung ist ex nihilo) [a]).

---

a) „Creatio est mutatio in qua res aliquo modo se habent et nullo modo prius, cuius terminus est tota rei substantia.“

Die zweite quaestio ist: Ob die Schöpfung eine Vermittlung zwischen Schöpfer und Geschöpf sei. (An creatio dicat medium inter creatorem et creaturam.) Dies wird in fünf Sätzen bejaht; es folgen aber fünf contra. Die Conclusion behilft sich so gut es geht: die Schöpfung als Handlung (actio) ist eine Vermittlung zwischen Schöpfer und Geschöpf, doch nur für den Gedanken (secundum rationem praecisam tantum), die Schöpfung (als passio, als gesetzte) ist auch in dieser Beschränkung keine Vermittlung.

Der zweite Theil der ersten Distinction des zweiten Buches handelt im Allgemeinen von der Beschaffenheit des Menschen, in Bezug auf den Endzweck, zu dem er erschaffen ist. Die Exposition des Textes und die dubia folgen. Der erste Artikel stellt zuerst die Frage auf: ob von der ersten bewirkenden Ursache eine Mehrheit von Dingen habe ausgehen müssen oder können. Vier Gründe scheinen dagegen zu entscheiden, die Vielförmigkeit scheint dem einheitlichen Princip, die Gegensätze zwischen Gutem und Bösen dem guten Princip zu widersprechen. Aber es folgen vier contra, die höhere Substanz ist auch in höherem Maße diffusiv, communicativ, cognitiv; je einfacher sie ist, desto gewaltiger, je früher, desto universaler wirksam. Die Conclusion sagt ähnlich: das anfängliche Princip aller Dinge hat die Erschaffung einer Fülle von Dingen nicht nur zum Gegenstand seines Denkens, sondern auch seines Wollens gemacht. Dann wird in der zweiten quaestio gefragt: ob die Gesammtheit der Dinge unterschieden werden könne in die geistigen, die körperlichen und die geistig-körperlichen (ex utraque media). Gegen die Annahme körperlicher und gemischter Dinge erheben sich mehrere Schwierigkeiten, ja auch das Dasein rein geistiger Wesen scheint der Natur zu widersprechen. Aber vier contra schützen die obige Dreitheilung, so zeigt sich die Macht Gottes in der Erschaffung entgegengesetzter Dinge und in deren Verbindung; ähnlich ist es mit der Weisheit und Güte Gottes. Und die Conclusion bleibt dabei.

Der zweite articulus behandelt erst die Frage: ob Gott zu seinem Ruhm oder zum Nutzen der Dinge die Dinge selbst hervorgebracht habe. Hier wird nicht das oppositum, sondern die Mei-

nung des Bonaventura zunächst in vier Punkten erwiesen, nämlich daß der Ruhm Gottes der Zweck der Creatur sei; zwar folgen noch vier Einwürfe, aber sie sind schwach und das Resultat ist: Die vorzüglichere Ursache der Geschöpfe ist der Ruhm des allmächtigen Gottes, der zwar nicht gemehrt, aber doch geoffenbart und mitgetheilt werden soll, aus dieser Manifestation des Ruhmes Gottes geht aber auch der Nutzen der Creatur hervor. In quaestio 2 wird gefragt: ob der Engel vorzüglicher sei als der Mensch. Die pro und contra werden in oberflächlicher Weise abgemacht. Die Conclusio sagt: Wenn man die Bestimmung der Beiden zur Seligkeit berücksichtigt, sind sie gleich, wenn man aber den Adel der Natur betrachtet, so ist der Engel höher als der Mensch. Der dritte Artikel will den Unterschied zwischen der Geistigkeit der Engel und der Menschenseele feststellen. Es wird zunächst gefragt (quaestio 1): ob Engel und Seele in specie verschieden seien. Für die specifische Verschiedenheit spricht namentlich, daß die menschliche Seele das Sensible und Vegetable an sich hat; für die specifische Gleichheit wird angeführt, daß sie Beide zu gleicher Seligkeit berufen sind. Sonderbar vorsichtig sagt die Conclusion, obwohl die Seele, genau geredet, keine Species, sondern nur die Form einer Species genannt werden dürfe, wird doch gelehrt, daß sie von dem Engel sich specifisch unterscheide. Nun wird in der zweiten quaestio in Erwägung gezogen, welches denn die Differenz sei, durch welche sich der Engel und die Seele unterscheiden. Das Resultat ist, daß die Fähigkeit, mit dem menschlichen Körper sich zu verbinden, den Unterschied der Seele constituire.

Doch die vorstehenden Auszüge mögen genügen, von Bonaventura's Weise und damit von einer ganzen Reihe scholastischer Arbeiten eine annähernde Vorstellung zu geben. Was den dogmatischen Gehalt der Commentare unseres Bonaventura betrifft, so ist es bekannt, daß fast nur in der Lehre von den Sacramenten durch die Scholastik eine Erweiterung und Entwicklung des Stoffes stattgefunden hat, und eben in diesem Punkte auch Bonaventura noch inhaltlich ein entschiedenes Interesse gewährt.

Das Breviloquium.

Anstatt aber in Bezug auf die inhaltliche Seite der Glaubenslehre von dem scholastischen Gerüst der Commentare auszugehen, ziehen wir es vor, zu diesem Zweck ein kleineres dogmatisches Werk zu benutzen, welches unter dem Namen Breviloquium ein wohlverdientes Ansehen genießt [a]). Schon Gerson stellte das Breviloquium (mit dem Itinerarium) an die Spitze der kleineren Schriften Bonaventura's, und in neuerer Zeit schrieb Baumgarten-Crusius: „Das Breviloquium ist leicht die beste Dogmatik des Mittelalters“ (Compendium der christlichen Dogmengeschichte I, 262) [b]). Es besteht aus zwei Theilen, von denen der erste prooemium, der zweite tractatus genannt wird. Das Proömium hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem, was bei uns vielfach unter dem Titel der Prolegomena oder auch Bibliologie den Darstellungen der Dogmatik vorausgeschickt wird. Es fängt mit einem Gebet aus Ephes. 3, 14 ff. an und schließt an die Stelle „auf daß ihr begreifen möget mit allen Heiligen, welches da sie die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe ꝛc.“ die Bemerkung, daß Paulus in derselben den Ursprung (ortum), Fortgang (progressum) und den Bestand (statum vel fructum) der heiligen Schrift, welche die Theologie genannt werde, enthüllt habe. Es ist unmöglich, daß Einer zu ihrem Verständniß kommt, dem nicht zuvor der Glaube an Christus, als an die Leuchte, die Thür und die Basis der ganzen Schrift eingegossen ist. Und so wie der Anfang, so ist auch der Fortgang in der heiligen Schrift nicht bedingt durch die Gesetze der Schlußfolgen, Definitionen und Eintheilungen, nach der Weise anderer Wissenschaften, sondern sie schreitet gemäß dem übernatürlichen Lichte fort, um dem Menschen auf seiner Pilgerfahrt das nöthige Licht zu geben, so weit sein Heil dadurch gefördert wird, sie thut dies zum Theil durch einfache Worte, zum Theil

a) Wir benutzen außer der Vat. noch die Separat-Ausgabe von Hefele (1845), welche viele Vorzüge besitzt.

b) Schröckh (XXIX, 230) sagt in seiner Weise vom Breviloquium: „wenn man nur die Erwartungen nach dem Zustande des Jahrhunderts gehörig herabstimmt, ein nicht übel gerathenes Buch“.

durch mystische. Sie beschreibt den Inhalt des ganzen Universums wie in einer Summe, und das ist ihre Breite, sie beschreibt den zeitlichen Verlauf, und das ist ihre Länge, sie beschreibt die Herrlichkeit der Seligen, das ist ihre Höhe, und das Elend der Verdammten, worin ihre Tiefe und die Tiefe des göttlichen Rathschlusses besteht. Alle diese vier Eigenschaften werden vorläufig im progressus der heiligen Schrift aufgewiesen. Was nun den Bestand und die Frucht der Schrift betrifft, so ist als solche die Fülle der ewigen Seligkeit zu nennen. Mit der Richtung auf diese ist die Schrift zu erforschen, zu erklären und zu hören. Der Gedanke wie denn im Einzelnen diese Frucht zu gewinnen sei, führt ihn wieder zu dem Anfang zurück, wo der Epheserspruch dem Leser zugerufen hatte, die Kniee zu beugen vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi.

Die schon oben angedeuteten vier Eigenschaften der Schrift werden nun besonders erörtert. Die Breite besteht in der Menge ihrer Theile. Das A. T. insbesondere faßt eine Menge von Büchern in sich, sowohl (5) legales, (10) historiales, (5) sapientiales als (6) prophetales, im Ganzen 26 Bücher. Im N. T. entsprechen den Gesetzesbüchern die Evangelien, den historischen die Apostelgeschichte, den Lehrbüchern die Briefe, insbesondere die paulinischen, den prophetischen Büchern die Apokalypse. Diese vier Theile des A. und N. T.'s sollen schon bei Ezechiel in der ersten Vision von der Feuerwolke mit vier Thiergestalten angedeutet sein [a]).

Die Länge der Schrift besteht in der zeitlichen Ausbreitung ihres Inhaltes vom Anfang der Welt bis zum jüngsten Tage. In dieser Ausdehnung sind drei Perioden zu bemerken; die erste Periode hat das Gesetz der Natur, die zweite das geschriebene Gesetz, die dritte das Gesetz der Gnade. Sodann wird mit Rücksicht auf die Schöpfungstage noch eine andere Eintheilung in sieben Zeitalter angenom-

a) Bonaventura sagt beiläufig, daß man mit Recht die Schrift in A. und N. T. eintheile, nicht in theoretische und praktische Schriften, wie in der Philosophie. Denn in der Schrift könne nicht das Religiöse und Ethische gesondert werden, nicht die notitia rerum sive credendorum von der notitia morum. Den Unterschied der beiden Testamente könne man kurz durch die Worte: Furcht und Liebe, timor und amor, ausdrücken.

men: Adam bis Noah, Noah bis Abraham; Abraham bis David, David bis zur babylonischen Gefangenschaft, von da bis Christus, sodann eine große Periode bis zum Ende der Welt, und neben und in der letztgenannten noch die siebente von der Grabesruhe Christi bis zur allgemeinen Auferstehung. Wie diese sieben Perioden mit den einzelnen Schöpfungstagen stimmen sollen, kann bei Bonaventura weiter ersehen werden [a]).

In Bezug auf die sublimitas der Schrift geht er ganz auf die Anschauungen des Areopagiten von den verschiedenen Hierarchieen ein. Die Tiefe der Schrift zeigt sich besonders in der Vielheit ihrer mystischen Auslegungsweise. Denn außer dem buchstäblichen Sinn kann sie an verschiedenen Stellen noch dreifach erklärt werden, durch Allegorie, quando per unum factum indicatur aliud factum secundum, quod credendum est; die Tropologie, wenn aus dem factum ein faciendum, aus einem historischen Umstand eine ethische Anregung genommen wird, die Anagogie, ein Emporführen von der Wirklichkeit zu dem Gebiete der Sehnsucht.

Wenn er im Proömium noch die Eigenthümlichkeit der biblischen Darstellungsweise in's Auge faßt, so übersieht er dabei natürlich nicht, daß dieselbe eine andere sei, als die scholastisch-wissenschaftliche, insofern sie für die verschiedenen Beschaffenheiten der Seelen die wirksamsten Mittel zur Seligkeit bereit halten müsse. Damit es ihr bei dieser Mannichfaltigkeit aber nicht an Gewißheit fehle, ist sie nicht durch menschliche Forschung, sondern durch göttliche Offenbarung überliefert. Daher ist nichts in der Schrift als unnütz zu verachten oder als falsch zu verwerfen. Der Ausleger muß das Verborgene und Dunkle durch hellere Stellen verdeutlichen, zu welchem Ende er die Bibel ihrem Buchstaben nach im Gedächtniß haben muß. Für die Anwendung der verschiedenen Auslegungsweisen werden die Regeln aus Augustin (de doctrina chr.) genommen.

Sodann geht er zu der Abhandlung selbst über, welche in sieben Abschnitten oder 72 Capiteln vollendet wird. Die sieben Abschnitte handeln: 1) von der Dreieinigkeit Gottes, 2) von der

a) Aehnliche Spielereien beschäftigen sogar noch Melanchthon.

Creatur, 3) von dem Verderben der Sünde, 4) von der Fleisch-werdung des Wortes, 5) von der Gnadengabe des heiligen Geistes, 6) von der sacramentalen Heilung, 7) von dem Endgericht. Die Reihenfolge weicht also nicht von dem Gange der Sentenzen ab, nur daß einige Punkte mehr zu Hauptabtheilungen benutzt werden, nämlich 3, 5, 7. In dem Eingang der Abhandlung, wo er die Mannichfaltigkeit des Inhaltes der Theologie erwähnt, kommt er auf einen Gedanken, den wir schon aus den Commentaren zu den Sentenzen kennen, daß nämlich trotz dieser Mannichfaltigkeit die Theologie eine einheitliche Wissenschaft sei, deren Subject Gott sei, insofern alle Dinge von ihm seien, Christus, insofern sie durch ihn seien, das Erlösungswerk, insofern Alles darauf hin gerichtet, das Band der Liebe, insofern Alles durch dieses verknüpft sei. Auch das credibile und intelligibile wird hier noch einmal genannt.

Von der Trinität redet er in der ersten Abtheilung in gewöhnlicher Art. Als Ratio der ganzen Dreieinigkeitslehre erscheint ihm das Streben des Glaubens, von Gott das Höchste und Frömmste zu denken; nun würde man sich nicht den höchsten Begriff von ihm machen, wenn man nicht glaubte, daß Gott sich auf die höchste Weise mittheilen könnte, und nicht den frömmsten, wenn man glaubte, er könne es wohl, aber er wolle es nicht. Daher sagt der Glaube, daß Gott sich auf die höchste Weise mittheile, indem er von Ewigkeit einen Geliebten und Mitgeliebten habe, und so sei Gott dreiheitlich und einheitlich. Mit dem, was so rationell ist, stimmt auch überall die Schrift. Zur näheren Bestimmung dieser Lehre dient die Erörterung der zwei Emanationen (durch die Natur oder durch den Willen), der drei Hypostasen und der betreffenden Relationen: Vaterschaft, Sohnschaft, Hauchen, Hervorgang (processio). Fügt man zu diesen vier Beziehungsverhältnissen der Hypostasen noch die Ursprungslosigkeit des ersten Princips hinzu, so hat man eine Uebersicht über die wichtigsten Begriffe der Trinitätslehre. Um diese Lehre katholisch auszudrücken, hält Bonaventura es für nöthig, die Worte der Kirchenlehrer, namentlich ihre logischen Distinctionen, zu Hülfe zu nehmen. Nach diesen muß man nun von Gott nur das Vollkommenste aussagen, alles Andere nur allenfalls

nach der Annehmung der menschlichen Natur. Von den zehn Kategorien können z. B. die fünf letzten: passio, ubi, quando, situs, habitus, da sie körperliche veränderliche Dinge angehen, Gott nicht zugeschrieben werden, es sei denn bildlich. Die fünf anderen aber wohl, so jedoch, daß sie die Einheit Gottes nicht aufheben. Die weiteren trinitarischen Ausführungen mögen hier übergangen werden.

Von der Allmacht Gottes, der Weisheit, der Prädestination und Präscienz lehrt er ebenfalls das Gewöhnliche, auch in dem Ausdruck entfernt er sich nur wenig von der scholastischen Terminologie [a]), obwohl er doch im Ganzen den Wald von Worten etwas lichtet.

In der zweiten Abtheilung (De creatura mundi) wiederholt er zunächst das, was wir aus dem zweiten Buche der Sentenzen oben mitgetheilt haben, daß die Welt ex tempore und nicht ewig sei, daß sie aus Nichts und von einem einheitlichen und höchsten Princip geschaffen sei, die entgegenstehenden Irrthümer werden kurz widerlegt. Hierauf werden die körperlichen Dinge betrachtet und zwar zunächst in ihrer Entstehung, wobei dann die Schöpfungsurkunde in etwas künstlicher Weise besprochen wird. In dem nächsten Capitel werden die körperlichen Dinge nach ihrem Sein erörtert, wobei die ganze Himmelskunde, wie die physikalischen Vorstellungen der Zeit in nuce mitgetheilt werden. Darnach ist von der Wirksamkeit und den Kräften der Dinge die Rede und der biblischen Lehrart über diesen Punkt. Nun erst geht Bonaventura zu der Erschaffung der höhern Geister über, zu dem Fall derselben, der Befestigung der nicht gefallenen Engel, der Erschaffung der Menschenseele und deren Natur, wobei eine kurze psychologische Uebersicht eingeschaltet wird, zu der Erschaffung, Entstehung und Beschaffenheit des menschlichen Körpers, wobei bei der ursprünglichen Ausrüstung desselben einen Augenblick verweilt wird. Die Anthropologie wird sodann abgeschlossen durch die Reflexion auf die Totalität des

---

a) Es kommt z. B. folgender elegante Satz vor: „Licet divina sapientia, ratione diversitatis scitorum et connotatorum diversa sortiatur vocabula, non tamen diversificatur secundum rationem intrinsecam. Cognoscit enim contingentia infallibiliter, mutabilia immutabiliter, futura praesentialiter, temporalia aeternitaliter, dependentia independenter, creata increate, alia a se in se et per se."

Menschen als ein aus Leib und Seele bestehendes Ganzes. Ueb
gens erreicht er bei weitem nicht die wahrhafte Einheit dieser bei
Theile, nur das ist anzuerkennen, daß er Christum mit in die
Einheit schaut und ihn mit Rücksicht auf ein doppeltes Buch Gott
eine innere Manifestation und eine äußere, nennt: ein liber int
et foris scriptus. Bei seiner atomistischen Ansicht vom Mensc
ist es denn nicht zu verwundern, daß er in Bezug auf die tot
Ausrüstung des paradiesischen Menschen die katholische Lehrm
vom superadditum genau befolgt.

Im dritten Theile des Breviloquium wird zunächst von d
Ursprung des Bösen im Allgemeinen gehandelt, hierauf von
Versuchung im Paradiese, dem Fall und der Strafe. Von
Erbsünde lehrt er unter anderm, daß, wenn ein Kind zu derselb
noch keine Thatsünde hinzugefügt habe und dann sterbe, es ni
mit sinnlicher Strafe in der Hölle gestraft werde (sensus poe
in gehenna non debetur), und eine entgegenstehende streng
Ansicht Augustin's sucht er aus dem Streit desselben gegen
pelagianischen Irrthümer zu erklären und zu entkräften. In de
selben Zusammenhang zeigt es sich, daß er das von den Franz
kanern später so sehr begünstigte Dogma von der unbefleckten E
pfängniß der Maria nicht gehabt hat, denn er nimmt an, daß
böse Begierde der Maria bei der Empfängniß des Sohnes Got
durch eine besondere Gnadenwirkung getilgt worden sei.

In dem vierten Theil, der von der Fleischwerdung des Soh
handelt, kommt Bonaventura zunächst auf einige thörichte Fra
über die Angemessenheit dieser Incarnation. Er spricht soda
von dem opus, modus und tempus der Fleischwerdung selb
Als opus geht sie von der Trinität aus und ist ein Annehm
(assumtio) des Fleisches von Seiten der Gottheit und eine Einigu
(unio) der Gottheit mit dem Fleisch. Diese Einigung geschi
nicht in der Einheit der Natur, sondern der Person, nicht als ei
Einigung der menschlichen Person, sondern der göttlichen, nicht d
angenommenen, sondern der annehmenden, nicht einer beliebig
Person, sondern der Person des Logos allein, in welcher die Ein
gung so groß ist, daß, was immer vom Sohne Gottes gesagt wir
vom Menschensohn gesagt wird und umgekehrt. Diese nothwendi

communicatio idiomatum tritt nur dann zurück, wenn es sich um ein Wort handelt, das ein Widersprechendes in sich schließt, wie z. B. die Beziehung der Einigung einer Natur mit der andern: einigen, annehmen und angenommen werden, oder eine Negation, wie z. B. anfangen, erschaffen werden 2c.

Ueber den modus der Fleischwerdung bringt Bonaventura erst die Geschichte der Verkündigung bei und schließt daran, wie gewöhnlich, mehrere rationes, von denen sich eine auf die Frage bezieht, warum sich bei der Incarnation Gott, Engel und Mensch betheiligt hätten. Sodann wird Gal. 4, 4 „als die Zeit erfüllet war" besprochen. Sehr gut wird zu der Fülle der Zeit auch die allmähliche Einsicht der Menschheit in das Sündenverderben gerechnet und die pädagogische Bedeutung des Gesetzes erkannt [a]). Auch die messianische Hoffnung weiß Bonaventura zu würdigen, wenn auch nicht ganz genügend nach ihrer substanziellen Seite in dem aufstrebenden Menschengeschlecht. In demselben Gedankengange spricht er auch von einer Incarnation ohne Rücksicht auf die Sünde, als von einem Fortgang der Werke Gottes vom Unvollkommenen zu dem Vollkommensten, nach der Aehnlichkeit des Sechstagewerkes, an dessen Schluß ja auch der Mensch in seiner Zier erschien, doch hat er sich diesen Gedanken nicht deutlich gemacht und geht sogleich wieder in den gewöhnlichen Zusammenhang der Menschwerdung mit der Sünde ein.

Mit Wärme und Beredsamkeit erwägt Bonaventura sodann die Fülle der Gnadenkräfte und Gaben in Christo, zunächst der cha-

---

a) „Sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quaerere salvatorem, qui vero nollet quaerere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum; . . . Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute, ideo praemisit deus tempus legis naturae, in quo convinceretur de ignorantia, et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute qua dicebant: ‚non deest, qui faciat, sed deest qui jubeat', addidit legem praeceptis moralibus erudientem et caerimonialibus aggravantem, ut habita scientia et cognita impotentia, confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis in adventu Christi."

rismata in affectu, seine Sündlosigkeit, seine mittheilende Wirksamkeit als die Wirksamkeit des Hauptes auf die Glieder [a]). Sodann redet er von der Fülle der Weisheit und Erkenntniß Christi endlich von seinem Verdienst und dessen Folgen.

Endlich spricht er in drei Capiteln noch von dem Leiden Christi die trockene Sprache wird hier mehr als sonstwo von dem lebendigen religiösen Gefühl durchbrochen. Die Schlußerörterung über den Ausgang und Gewinn des Leidens führt von selbst auf den fünften Theil: Von der Gnadengabe des heiligen Geistes. Die Gnade wird zuerst als ein Geschenk Gottes gefaßt, dann als eine Unterstützung des freien Willens, drittens als ein Heilmittel der Sünde; Bonaventura sucht sich durch die gewöhnlichen Formeln vor den Beschuldigungen des Pelagianismus zu sichern.

Er geht nun zu der Art über, wie sich die Gnade ausbreitet und verzweigt (ramificatur) in allerlei Tugenden, Gaben und Seligkeiten. Der Tugenden unterscheidet er sieben, drei theologische, Glaube, Hoffnung und Liebe, und vier Cardinaltugenden: Weisheit (prudentia), Mäßigkeit (temperantia), Tapferkeit und Gerechtigkeit. Er weiß wohl auseinanderzusetzen, wie aus der einen Gnade doch so Mannichfaltiges sich entwickele und wie dann doch in allen diesen Tugenden auch wieder eine Einheit sei und ein enger Zusammenhang. Und was die obige Dreitheilung in habitus virtutum, donorum und beatitudinum betrifft, so sagt er, wie es im theoretischen religiösen Gebiet drei Stufen gebe: Glauben, das Geglaubte erkennen, und das Erkannte schauen, und auf der ersten Stufe die Seele zurechtgebracht, auf der zweiten befreit, auf der dritten vollendet werde, so verhalte es sich auch mit der Unterscheidung der Tugenden, Gaben und Seligkeiten. Was nun insbesondere die habitus donorum anlangt, so will Bonaventura sieben Gaben des heiligen Geistes mit Rücksicht auf Jes. 11, nachweisen. Diese Gaben werden dann in ihrem Werth betracht

a) Sonderbar bringt er die allgemeine Wirksamkeit Christi auf die Menschen welche seiner Erscheinung vorgingen und nachfolgten, mit dem Spruch Matth. 21, 9 in Verbindung: „Das Volk aber, das vorging und nachfolgte, schrie und sprach: Hosianna, dem Sohne Davids.“ Gerade erklärte sich schon Otfried in der Evangelienharmonie.

gegenüber den Verkehrtheiten der Laster, den Kräften der Natur, den Tugendpflichten, im Leiden, Handeln und in der Betrachtung. Auch der Seligkeiten sind nach der Bergrede sieben, für welche Siebenzahl er in scholastischer Art mehrere rationes aufführt. Zu den sieben Seligkeiten treten dann noch zwölf Früchte des Geistes nach Gal. 5, 22 und die sensus spirituales, Anschauungsweisen des Göttlichen, welche in ihren Stufen endlich wie die Jakobsleiter an den Himmel reichen, wo dann zuletzt die Seele ihren herrlichen Bräutigam findet, „welchen auch die Engel gelüstet zu schauen", und zu dem sich das Gemüth beständig sehnt, wie der Hirsch nach frischem Wasser.

Unterdessen aber ist es erforderlich, daß eine Uebung in der Gnade eintrete, erstens in Bezug auf den Glauben; hierbei kommt der Glaubensgehorsam gegen die articuli fidei in Betracht, ja gegen die ganze heilige Schrift (quia auctoritas principaliter residet in sacra scriptura). Die zweite Uebung findet in Bezug auf die Liebe statt; die dritte in Bezug auf das Thun und die dasselbe regelnden Gesetze und consilia. Hiebei wird das mosaische Gesetz und die Erfüllung desselben in sieben Nummern in Betracht gezogen. Eine vierte Uebung der Gnade bezieht sich auf die Gegenstände der Bitte und des Gebetes, wobei natürlich auf das Vaterunser übergegangen wird. Nach dem bei Bonaventura so häufigen Gegensatz zwischen dem Pilgerwege und der Heimath bezeichnet er die drei ersten Bitten des Vaterunser als solche, welche sich auf das praemium patriae, die vier anderen als solche, welche sich auf das viaticum viae beziehen. Eine weitere Ausführung dieser Gedanken kann hier nicht erwartet werden.

Der sechste Theil des Breviloquiums ist überschrieben: „Von der sacramentalen Heilung" (De medicina sacramentali). Die Definition des Sacraments ist nicht von der gewöhnlichen verschieden. Die Sacramente sind repräsentirend vermöge ihrer similitudo naturalis, sie sind bedeutsam vermöge ihrer göttlichen Einsetzung, und theilen geistliche Güter und Heilung mit vermöge ihrer sanctificatio. Es fehlt nicht an Anklängen an die innerliche Auffassung der heiligen Handlungen; so verneint er es ausdrücklich, daß die Gnade in den Sacramenten substanziell enthalten sei und

causal gewirkt werde, weil die Gnade allein in der Seele woh
und von Gott allein aussließe, es müsse in den Sacramenten u
durch dieselben die Heilung der Seele von dem höchsten Arzt Christ
auf göttlichen Befehl genommen werden, obwohl Christus seine Gna
nicht an die Sacramente gebunden habe.

Bonaventura fügt eine nicht ganz correcte Uebersicht über d
alttestamentlichen Analoga der Sacramente hinzu und erörtert da
die Zahl und den Unterschied der Sacramente seiner Zeit. A
sinnigsten ist in dieser Beziehung die Vergleichung der Sacramen
mit den Tugenden. Weil nämlich die Sacramente Heilmittel sin
die Gesundheit der Seele aber in den drei theologischen und vi
Cardinaltugenden hervortritt, so muß eine innere Verknüpfung v
vornherein wahrscheinlich genannt werden. Im Einzelnen dispon
die Taufe zur Tugend des Glaubens, die Firmelung zur Ho
nung, die Eucharistie zur Liebe, die Buße zur Gerechtigkeit, d
letzte Oelung zum Ausharren, welches die Ergänzung und Summ
der Tapferkeit ist, die Ordination zur Weisheit, die Ehe z
Bewahrung der Mäßigkeit. Dagegen ist es sehr zu verwunder
durch welche Verdrehungen er dazu kommt, die sämmtlichen S
cramente auf die Einsetzung durch Christus zurückzuführen. Dar
steht Bonaventura noch gebundener da, als spätere Kirchenlehre
welche der gewöhnlichen Ehrlichkeit soweit Gehör geben, daß sie d
Kirche in Bezug auf die Einsetzung der Sacramente eine größe
Auctorität beilegten. Ueber die Verwaltung der Sacramente leh
er das in der katholischen Lehre Gewöhnliche; die intentio im Au
theiler ist erforderlich, außerdem meist der ordo sacerdotalis, b
der Firmelung und der Ordination sogar der ordo pontificali
Interessant ist, was er darüber bemerkt, daß außerhalb der Kirch
bei Ketzern rc., auch die wahren Sacramente nichts fruchten. E
folgert das aus einem sichern Grundsatz, daß außerhalb der G
meinschaft des Glaubens und der Liebe, welche uns zu Kinder
und Gliedern der Kirche mache, kein Heil sei. Um aber die Au
hebung der sacramentalen Wirkungen außerhalb der Kirche nic
ganz ohne Erklärung zu lassen, wiederholt er eine Vergleichung d
Sacramente mit den vier Paradiesesströmen, die Augustin in seine
Streit gegen die Donatisten aufgestellt hatte. Obwohl nämlich die

Ströme auch nach Mesopotamien und Egypten fließen, so ist doch nirgend die selige Fülle, als im Paradiese.

Sodann wird nach der Reihe nach über die Integrität der Sacramente gesprochen. Am wichtigsten ist, was er in Cap. IX über die Integrität des heiligen Abendmahles bemerkt. Das sei festzuhalten, daß in diesem Sacrament Christi wahrer Leib und wahres Blut nicht blos bezeichnet werde, sondern wahrhaft enthalten sei, unter der doppelten Gestalt von Brod und Wein, nicht als in einem doppelten Sacramente, sondern in einem einzigen. Sobald die Einsetzungsworte mit der intentio conficiendi vom Priester gesprochen seien, geht die Verwandlung der Elemente vor sich. Die sinnenfällige Gestalt bleibt, in ihr ist Christus auf sacramentale Weise ganz [a]). Er wird uns als Speise vorgelegt (proponitur), und wer sie würdig empfängt und nicht blos auf sacramentale Weise, sondern auch in Glauben und Liebe ihn geistlich isset, der wird dadurch mehr dem mystischen Leibe Christi einverleibet (incorporatur) und in sich selbst wieder hergestellt und gereinigt [b]). Denen, die sich noch wenig würdig und rein an Leib und Seele fühlen, oder wenig fromm, räth er die heilige Handlung aufzuschieben.

Hier wird es angemessen sein, aus Bonaventura's Commentar über die Sentenzen noch Einiges beizubringen.

Lib. IV, dist. 8, art. 2, 1 hebt Bonaventura mit Hugo a sancto Victore hervor, daß in der Eucharistie dreierlei vorhanden sei: die sichtbare Gestalt, der wahre Leib Christi und der mystische Leib desselben. Diese Unterscheidung dient wenigstens dazu, die Lehre zu stützen, daß auch die Bösen den wahren Leib Christi empfangen. Vgl. dist. 9, art. 2, 1. Die Schuld, die diese da-

a) „In quarum utraque continetur totaliter non circumscriptibiliter, nec localiter sed sacramentaliter totus Christus."

b) In der nachfolgenden Erörterung heißt es noch ausdrücklich: „quoniam capacitas nostra ad Christum efficaciter suscipiendum non est in carne, sed in spiritu, non in ventre sed in mente, et mens Christum non attingit nisi per cognitionem et amorem, per fidem et charitatem ... ideo ad hoc, quod aliquis digne accedat, oportet quod spiritualiter comedat".

durch auf sich laden, hebt Bonaventura mit starken Worten hervor a).

Der Lombarde eifert IV, 9 gegen die Häresie, als ob bei dem Abendmahl der Leib Christi nur in der Art eines Zeichens (in signo) auf dem Altare vorhanden sei, und sucht diese „haeresis modernorum" besonders des Scheingrundes zu berauben, den sie aus Joh. 5: „Das Fleisch ist kein nütze" zu nehmen pflegten. Bonaventura pflichtet dem Lombarden überall bei und erhärtet, daß der Leib Christi veraciter vorhanden sei. Die Unmöglichkeit läßt er um so weniger gelten, als ja nicht Christus zum Behufe dieses Geheimnisses geändert wird, sondern die Elemente. Und wenn man entgegne, Christi Körper habe eine auf den Himmel begrenzte Existenz, so sei das wahr, was die natürliche Existenz angehe, nicht aber in Bezug auf die Kraft, andere Körper in sich zu verwandeln. Durch diese übernatürliche Kraft wird er überall, wo etwas Anderes in ihn verwandelt wird.

Bonaventura behauptet nicht allein, daß Christus wahrhaft im Abendmahl sei, sondern auch, daß er nach seiner natürlichen Größe (secundum suam naturalem quantitatem) vorhanden sei. Seine Gründe anzugeben, wird man mir gern erlassen. Große Verlegenheit macht nun das Verhältniß der propria dimensio zur Dimension der Hostie, ein Wort wird indeß gefunden, „Christus ist nicht dimensive im Abendmahl vorhanden".

---

a) Freilich tritt selbst bei Bonaventura in diesem Punkte eine Abstumpfung des Gefühls für das Heilige hervor; so sagt er: „Qui projiceret corpus Domini in sterquilinium, gravissime peccaret; sed non est maius sterquilinium, quam homo peccator, ergo etc." Hierbei gebe ich zugleich eine Probe von den Versen, in welchen ein Unbekannter in seiner „sententiae sententiarum" (19 SS. Fol.) den Inhalt jeder Distinction ausdrückt (IV, 9):

„Sumere crede malos corpus Christi pretiosum
Hisque salutiferum non est sed perniciosum,
Digne sumentes sunt fructum percipientes
Spiritualiter hi, sacramentaliter illi.
Est sacramentalis modus unus, spiritualis
Est melior, sine quo praesumens sumere pecco."

Daß diese Reime dem Bonaventura fälschlich zugeschrieben werden, ist schon lange erkannt worden.

Während der Lombarde behauptet hatte, daß ein außer der Kirche stehender Priester die Brodverwandlung nicht zu Stande bringe (conficere), lehrte Bonaventura, wie die meisten Commentatoren, das Entgegengesetzte a). In Distinction XIII beginnen die berüchtigten scholastischen Fragen, welche das communicirende Subject betreffen. Die erste Frage des zweiten Artikels ist: „An corpus Christi trajiciatur in ventrem muris." Obwohl Bonaventura sich somit auf dergleichen Vorwitz einläßt, so ist doch anzuerkennen, daß ihm noch mehr Sinn für das Schickliche geblieben ist, als den meisten Anderen; gleich die erste Frage beantwortet er, gegen die Entscheidung seines hochverehrten Lehrers Alexander, mit einem Nein, weil der Leib Christi eben nach heiliger Ordnung für den Menschen bestimmt sei, nicht für sonst Jemand. Die zweite Frage: „an corpus Christi descendat in ventrem hominis", an welche sich anderweitig noch unangenehmere Fragen angelehnt haben, übergehen wir hier ebenfalls b), und verlassen überhaupt die Sentenzen, um zum Breviloquium zurückzukehren.

In diesem folgt nach der Erörterung der Eucharistie im 10. Capitel des sechsten Theils die Buße, im 11ten die letzte Oelung, im 12ten die Priesterweihe, im 13ten die Ehe. Etwas Eigenthümliches tritt in diesen Abschnitten nirgend hervor, die Einfachheit der Behandlung aber, welche von der sonstigen scholastischen so wohlthuend absticht, verdient dem kleinen Buche alles Lob.

Der letzte oder siebente Theil des Breviloquiums handelt von dem eschatologischen Problem. Daß ein Tag des Gerichts kommen werde, an welchem die Eröffnung der Bücher, d. i. der Gewissen, stattfinde, ist ihm gewiß. Vorher tritt schon für die Seelen der Gerechten, die mit nicht vollgültiger Buße gestorben sind, eine Strafe

---

a) In solchen Stellen bringt man gewöhnlich am Rande an: „Hic magister non tenetur."

b) Die Entscheidung ist diese: „Corpus Christi descendit in stomachum ad sumptionem sacramenti, et quamdiu stant species (als Brod und Wein) ibi stat, et si species evomuntur, eucharistia quoque evomitur, ut putatur probabiliter." Bei der Taufe sind die Erörterungen reiner gehalten; doch kommt auch dort die Frage vor: „an aliquis possit baptizari in utero", was von Bonaventura verneint wird.

des Fegefeuers ein, in welchem sie gequält werden secundum plus et minus, je nachdem sie mehr oder wenig Verbrennliches aus diesem Leben mitgenommen haben. Ebenso gehen dem Gerichte vorher die suffragia ecclesiastica, die Opfer, Fasten, Almosen, Gebete und freiwillige Büßungen, welche die Kirche zum Besten der im Fegefeuer Befindlichen verwendet; dazu kommen noch die suffragia der Heiligen. Dem Gerichte gleichzeitig ist sodann die Auflösung unserer Welt durch das Feuer und die Verklärung derselben, insbesondere auch der Menschenwelt [a]). Das Feuer denkt sich Bonaventura als ein Zusammenwirken des irdischen Feuers mit dem Fegefeuer und dem Feuer der Hölle.

Ein zweites gleichzeitiges Ereigniß ist die Auferstehung der Leiber, die eine allgemeine ist. Die Guten erhalten ihre Leiber wieder, aber befreit von allem Abnormen, so daß die echte Natur zum Vorschein kommt. Dies malt er mit vieler Phantasie aus [b]).

Von dem, was dem Gerichte nachfolgt, zieht er zuerst das höllische Feuer in seine Betrachtungen, dann und zuletzt die Glorie des Paradieses. Selbst bei diesem Gegenstande verläßt ihn die Schärfe der Distinction nicht, denn er theilt den Lohn des Paradieses in das praemium substantiale, d. i. das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, das praemium consubstantiale, der verklärte Leib mit seinen herrlichen Eigenschaften, und das praemium accidentale, nämlich die aureola, die Krone der Märtyrer, der Lehrer und der unbefleckten Jungfrauen. Den Schluß des schönen Werkes

a) „Dicitur autem transire figura huius mundi, non quantum ad destructionem totalem huius mundi sensibilis, sed quia per actionem illius ignis, omnia elementaria inflammantis, consumentur vegetabilia et animalia purgabuntur, et innovabuntur elementa, maxime aër et terra, purgabuntur justi et adurentur reprobi; quibus factis cessabit etiam motus coeli, ut sic completo numero electorum fiat quodam modo innovatio et praemiatio corporum mundanorum.“ (VII, 4, 1.)

b) „Opportunum est, ut si aliquod membrum deerat, suppleatur, si aliqua erat superfluitas, auferatur, si . . . . parvulus erat, ad quantitatem aetatis Christi, quam habebat in resurrectione, licet non in mole, divina virtute deducatur, si decrepitus ad eandem aetatem reducatur, si gigas, si nanus, ad mensuram congruam limitetur.“

macht er mit einer Stelle aus Anselm's von Canterbury Proslogium (Cap. 24 f.), wo sich Anselm in einem Gebete sehnt nach der Seligkeit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist (1 Kor. 2, 9).

Bevor wir das Breviloquium verlassen, ist noch eine kleine, wahrscheinlich unechte Schrift zu erwähnen: „Declaratio Terminorum Theologiae.“ Es sind im Ganzen nur vier Folioseiten, welche mit den Worten schließen: „Haec sunt, carissime frater, paucula, quae pro usu et exercitio tibi relinquo, postquam, deo dante, te iterato videro, latius tibi exponam.“ Es ist ein Grundriß des Breviloquiums, in der Form von bloßen aneinandergereihten Erklärungen. Obwohl der Ausdruck zum Theil wörtlich mit dem Breviloquium stimmt, so findet sich doch auch wiederum, namentlich zu Anfang, einiges Abweichende.

Wenn man die Commentare zum Lombarden ein systematisirtes Repertorium der Theologie, das Breviloquium ein Compendium derselben nennen kann, so ist das

Centiloquium

als eine Propädeutik der Theologie zu bezeichnen. Den Namen führt es davon, daß es in seinen vier Theilen [etwa] 100 Abschnitte enthält. Bonaventura bezeichnet nach einer für ihn charakteristischen Einleitung den Zweck seines Werkes und sagt: Er habe es zum Besten der Kleinen und auf Verlangen verfertigt, er ein Ungelehrter ein ungelehrtes Buch. Den Inhalt habe er aus den Aussprüchen proborum genommen [a]); es kommen neben einer großen Zahl von Kirchenvätern auch Aristoteles, Cicero (Tullius, De inventione, Ad Herennium), Seneca, Boethius und einige Andere vor. Auch über den Inhalt gibt Bonaventura selbst eine Uebersicht; der erste Theil handle von dem Bösen unter dem Gesichtspunkte der Schuld, der zweite von dem Bösen unter dem Gesichtspunkte der Strafe, der dritte vom Guten unter dem Gesichtspunkte der Gnade, der vierte vom Guten unter dem Gesichtspunkte

a) Schröckh scheint (XXIX, 219) die probi als Philosophen zu verstehen und wundert sich dann, daß doch meist nur Kirchenväter angeführt sind.

der Verherrlichung. Danach würde die erste Hälfte des Centiloquiums dem dritten Theile des Breviloquiums und dem Schlusse des siebenten Theiles entsprechen; die zweite Hälfte des Centiloquiums aber mußte aus sehr verschiedenen Theilen des Breviloquiums das entsprechende Material entnehmen. Nicht dogmatische, sondern ethische Begriffe bestimmen im Centiloquium die Folge der Theile, ja man kann auch vom Inhalte selbst sagen, er gehöre **mehr** in das Gebiet der Ethik. Aber auch nur dieses **mehr** läßt sich behaupten, denn die sittlichen Themata werden in dem Centiloquium doch wieder dogmatisch behandelt und die scholastischen Divisionen und Subdivisionen machen hier einen um so unangenehmeren Eindruck, als das sittliche Gebiet noch mehr als das dogmatische verlangt, aus dem eigenthümlichen Wesen des menschlichen Bewußtseins und nicht aus einem fertigen Netz der Dialektik seine Ordnung zu empfangen. Um aber noch an einem einzelnen Momente zu zeigen, daß nicht blos die Behandlungsweise dogmatisch ist, sondern auch ganze dogmatische Abschnitte in den Rahmen der Ethik gebracht werden, so ist die dritte Abtheilung des Centiloquiums (De bono sub ratione gratiae) zunächst dazu bestimmt, das Gute in ein bonum increatum, ein bonum creatum und ein bonum conjugatum, worunter Christus verstanden wird, einzutheilen, und nun folgt in ziemlicher Ausführlichkeit die ganze Lehre von der Dreieinigkeit, dann die Lehre von der Schöpfung, von der Beschaffenheit der Engel, ihrem Fall und ihrer Befestigung, ja zwei Abschnitte behandeln allein die Vorstellungen von der himmlischen Hierarchie, welche Bonaventura den Anfängern vielleicht hätte erlassen können. Im Verlaufe derselben Abtheilung werden die sämmtlichen (kanonischen und apokryphen) Bücher der sacra scriptura aufgezählt u. s. w.

Eine verwandte Schrift Bonaventura's ist die etwas niedriger stehende Diaeta Salutis, in welcher eine Reiseroute zum Paradiese gezeichnet wird. Der Ausgangspunkt der Reise ist die sündige Zuständlichkeit des Menschen; die Reise geht nun in neun Stationen, die selbst wieder diaetae sind, zum Ziele hin, wodurch die ganze Schrift zehn Theile (tituli) erhält. Ein Anhang versucht noch, die Anwendung des Vorhergegangenen den Predigern zu erleichtern.

In der Beschreibung des Ausgangspunktes der Reise wird das Wesen der Sünde im Allgemeinen beschrieben als das eigentlich Häßliche, als das Ungerechte, welches der Satan ergreift und liebt (was schon in dem Spruche 1 Mos. 14, 21 liegt: „Gib mir die Leute [animas], die Güter behalte dir") und als das Schwache. Im Speciellen sind sieben Hauptsünden zu nennen, fünf den Geist näher betreffende: Hochmuth, Neid, Habsucht, Zorn und acidia (ἀκηδία), zwei das Fleisch: Ueppigkeit und gula (Schwelgerei), welche alle durch das Gedächtnißwort saligia angedeutet werden. Von allen diesen Sünden bringt die Schrift sodann einige Gleichnisse vor, sie wirken alle auf die Seele, wie wenn die Fäulniß einen Apfel ergreift und entstellt, auch steht es mit ihnen wie mit leiblichen Wunden, die am ersten und zweiten Tage nicht besonders schmerzen, aber am dritten Tage schwer zu berühren und zur Heilung zu bereiten sind. Auch geht es bei den Sünden wie bei einem schlechten Tuche. Denn wie bei diesem der Verkäufer nur den schönen Anfang des Tuches aufrollt, das übrige dem thörichten Käufer verbirgt, so entrollt sich bei der Sünde blos die delectatio, nicht das Mittelstück, die Reue, oder das Ende, die Hölle u. s. w. So werden auch die übrigen Laster gleichnißweise erläutert, wodurch die ganze Schrift ein mystisches Gepräge erhält; auch die große Vorliebe für die allegorische Auslegung der heiligen Schrift entspricht der mystisch-praktischen Haltung der diaeta salutis. Von jedem Laster werden die Typen und Vergleichungen aufgeführt, sodann die Nachtheile (damna), welche es im Gefolge hat, und die abgeleiteten Laster (filiae). So z. B. leiten sich von der luxuria fünf andere Laster ab: fornicatio, nämlich cum muliere soluta, adulterium, stuprum (quod est cum virgine vel religiosa) und incestus. (Das Alles soll schon liegen in 2 Kön. 6, 25: wo erzählt wird, daß ein Viertheil Kab Taubenmist fünf Silberlinge galt.)

Die erste Reisestation ist nun die Buße. Sie wird erst im Allgemeinen gepriesen, dann folgen Erörterungen über ihre Theile: Zerknirschung (contritio), Beichte (confessio) und die büßerische Genugthuung (satisfactio). Diese Theile sind als partes integrales noch zu unterscheiden von den partes virtuales, das sind:

folgenden Beschreibung der drei theologischen Tugenden wird zw
zu Anfang immer auf die Sentenzen zurückgewiesen, aber me
kommen homiletische Stellen aus dem heiligen Bernhard in Betrac
und Bonaventura kann sich nicht genug thun in der Aufhäufu
von Vergleichungen, die das Wesen und die Herrlichkeit der T
genden anschaulich machen sollen.

Die erste der Cardinaltugenden, und zwar wird sie als prudent
gefaßt, bekommt ihre Definition aus Cicero's De officiis, die ander
aus anderen Schriften.

In der folgenden Station ergeben sich die sieben Gaben d
heiligen Geistes, ein sehr beliebtes Thema, über welches Bonave
tura noch ein besonderes Buch geschrieben hat. Wie die sieb
Gaben aus Jes. 11 abgeleitet werden, haben wir schon aus de
Breviloquium ersehen. In der Diaeta salutis sind nur vier Gab
besonders behandelt und zwar zunächst die Furcht, in der gewöh
lichen panegyrischen Weise. Am Ende dieses Abschnittes wird all
dings bemerkt, daß das donum der pietas, der scientia und d
fortitudo zu besprechen sei, aber die erstere sei dasselbe oder f
dasselbe wie die Barmherzigkeit, und komme daher später vo
Die zweite, das Wissen, sei schon bei der Tugend der prudent
erledigt, ebenso die fortitudo sei zwar nicht als donum, aber do
als virtus früher hinlänglich behandelt worden. Er geht so
sogleich zum donum consilii über, wobei er mißbräuchlicher We
wieder auf die sogenannten evangelischen consilia kommt. Bei de
intellectus bemüht er sich, zwischen ihm und der sapientia ein
Unterschied festzustellen, und zwar will er die prudentia und s
pientia auf das active, praktische Leben, den intellectus auf d
Contemplation beschränken. Nichtsdestoweniger soll der intellect
erforschen, was über uns ist: Gott, was neben uns: den Nächste
und was unter uns ist: unsern Leib. Das Erstere gelingt na
Röm. 1, 19 durch die Erkenntniß der visibilia. Doch unterscheid
er weiterhin ein doppeltes Buch, worin der Verstand lesen könn
das Buch der Schrift, welches der Heiland den Jüngern na
seiner Auferstehung gab, damit sie in den gesetzlichen Vorbilder
und prophetischen Gesängen des A. T.'s die Geheimnisse der Gna
erkennten, das andere Buch ist das der Natur, welches die hei
nischen Philosophen nicht verstanden haben, da sie nicht vermochten

von der Größe des Geschöpfs zu der Größe des Schöpfers aufzusteigen. Eigenthümlich ist noch, daß er in dem Creatürlichen, sofern es der Erkenntniß dienen soll, neben dem schlechthin Natürlichen auch die Werke der Kunst aufzählt und in jenem ein signum naturale, in diesen ein signum positivum Gottes findet. Freilich zieht er sich in letzterer Beziehung sogleich wieder auf das Artificielle im kirchlichen Leben zurück, die Gebäude der Kirchen, die Gewänder der Priester mit ihren bedeutsamen Farben, und Aehnliches. Den Schluß der Abhandlung über die sieben Gaben macht die Weisheit.

Unter der Ueberschrift „Von den evangelischen Seligkeiten" (De beatitudinibus evangelicis) handelt der Verfasser sodann in der sechsten Station von den sieben Hauptbegriffen der Stelle Matth. 5, 1 ff., zuerst von der Demuth (humilitas), die er nicht genug preisen kann, von der Sanftmuth (mansuetudo, oder mititas), vom Weinen und zwar von drei Arten des Weinens (fletus compunctionis, compassionis und devotionis), von sechs Hindernissen des Weinens und sechs Gründen und Belohnungen des Weinens, von der Barmherzigkeit, von der Reinheit des Herzens, als deren Ursachen er die Lesung der Schrift, Almosen und Thränen aufzählt, vom Frieden und von der Geduld.

Die siebente Station gewährt die zwölf Früchte des Geistes, nach Gal. 5, von welchen aber nur acht besprochen werden, weil die übrigen schon anderweitig erledigt sind.

Die achte Station führt zu dem Endgericht, und zwar, wie im Breviloquium, treten erst die vorhergehenden und dann die dem Gerichte selbst gleichzeitigen Momente auf.

Zu den vorangehenden Momenten liefert er nach Hieronymus eine lebhafte Beschreibung der Zeichen Mark. 13; am ersten Tage erhebt sich das Meer 15 Ellen hoch über die Bergeshöhen und steht an seinem Ort wie eine Mauer, am zweiten Tage verschwindet es fast, am dritten Tage erscheinen die Fische und Seeungeheuer über dem Meere und brüllen zum Himmel empor u. s. w. Nach diesen Zeichen beschreibt er, wie die Bücher geöffnet werden: 1) das Buch des Leidens Christi, 2) das Buch des Gewissens, 3) das Buch des Lebens. Darauf spricht er über das Urtheil selbst und dessen Ausführung.

In der letzten Station wird uns die Strafe der Hölle und die Herrlichkeit des Paradieses geschildert. Um die Größe der Str anschaulicher zu machen, führt er einen Spruch Augustin's an, schon die Strafe des Fegefeuers schlimmer sei, als jede irdi Qual, wie viel mehr die Höllenstrafe. Wirksamer aber ist n daß er neun verschiedene Arten der Höllenstrafen anführt: Fe Wurm, Gestank, Kälte, Hunger und Durst, Folter (Mark. 1 Schrecken, Finsterniß und endlich noch die Besonderheit, daß jenen Strafen nicht blos eine acerbitas, sondern auch contrar tas ist, Flamme und doch Finsterniß, Tod ohne Tod, Ende immer anfängt 2c.

Er geht dann zur paradisi gloria über, die er nach Wür abzumalen nicht unternehmen will. Aehnlich wie im Breviloqui beschreibt er die Krone einmal als aurea und dann als aureo die erste ist das praemium substantiale, welches im Schauen Genießen Gottes besteht; die [corona] aureola ist das praemi accidentale, die Krone der Jungfrauen, Märtyrer und Leh Nach einer kurzen Betrachtung der zwölf Früchte des Leidens Chr und der zwölf Früchte der unsterblichen Glorie wird von der Sch heit und dem herrlichen Bau des himmlischen Jerusalems mehr dichtet als gelehrt. Was die Apokalypse darüber sagt, wird mystischem Geschmack weiter entwickelt, namentlich was die v schiedenen Edelsteine anbetrifft, die in der Offenbarung genannt s Im letzten Capitel wird die Herrlichkeit der Gemeinschaft geprie durch welche in dem oberen Jerusalem die himmlischen Heerschaa mit Christo verbunden sind, und in schönen Cantilenen, die d nur Paraphrasen biblischer Stellen sind, läßt der Schriftsteller verschiedenen Gruppen der Seelen von dem erhöhten Heilande willkommnet werden.

In dem Verlauf der zuletzt analysirten Schrift wurde ein sonderes Werk Bonaventura's über die sieben Gaben des heili Geistes erwähnt. Da es sich nach Form und Inhalt auszeich so wollen wir es hier wenigstens im Allgemeinen charakteris und damit von der Reihe Schriften Abschied nehmen, welche Bonaventura's dogmatischer Anschauung zunächst und ex profes zu thun haben.

Bonaventura geht von dem Spruche (Jak. 1) aus: „Alle g

Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, dem Vater der Lichter“ und sieht in den Gaben des heiligen Geistes eben Strahlen des Lichts, eines Lichtes, welches sowohl erleuchtet, als auch erwärmt, Erkenntniß gibt und Erquickung [a]). Sorgfältig sondert er sodann die vollkommenen Gaben der Schöpfung von den Gaben der Vollendung, von welchen er ja specieller reden will. Für die Siebenzahl der Gaben führt er außer der Auctorität der bekannten Stelle Jes. 11 auch eine ratio an, denn durch die Siebenzahl wird ein umfassendes Ganzes angedeutet (per septenarium significatur universitas) und gleichwie die Welt in sieben Tagen vollendet worden, also die kleine Welt, der Mensch. Sodann sucht er die Gaben des Geistes von anderen Zuständlichkeiten und Gaben zu unterscheiden. Die Gratia ist ja die Quelle und die weiterbildende Macht auch der Tugenden, in denen sie sich gleichsam verzweigt. Wie sich diese Tugenden nun von den Gaben des Geistes unterscheiden, gelingt Bonaventura natürlich nicht so gut zu zeigen, als wie sie mit ihnen zusammengehören. Hauptsächlich faßt er die Gaben als die reinigenden und befruchtenden Ströme auf, welche in dem creatürlichen Leben zu einer relativen Selbständigkeit gelangen und dann den Lastern von innen heraus Widerstand leisten. Die verschiedenen Seligkeiten sondern sich schon leichter von den Gaben.

Was nun das Einzelne betrifft, so beginnt er mit der Furcht, als dem Fundament der übrigen. Die Furcht leitet er mit Augustin aus der Liebe ab (timor est amor fugiens quidquid ei adversatur). Eine gewisse natürliche Furcht, wie sie Christus vor seinem Tode empfand, sei zwar nicht von dem heiligen Geiste, könne aber nicht gerade verworfen werden. Eine zweite Art von Furcht ist die weltliche Furcht, eine dritte die knechtische, eine vierte

a) Er zieht dabei nach Gregor's Vorgang in mystischer Art die sieben Söhne Hiobs zur Vergleichung herbei, von denen jeder an seinem Tage ein convivium machte: „sunt septem dies spirituales, sive illuminationes et quaelibet dies habet suum convivium. Igitur sicut septem sunt dies, ita et septem convivia erunt sive septem mentis refectiones nos praeparantia et nos habilitantia ad illud grande convivium etc.“ Diese zwei Begriffe dies spiritualis und convivium kehren bei der Besprechung jedes einzelnen donum wieder.

die anfangsartige Furcht (timor initialis), von dem Spruche: „
Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang". Sie ist von
kindlichen Furcht so unterschieden, wie das Unvollkommene vom V
kommenen. Denn eine völlige Liebe treibt diese Furcht aus.
fünfte Art der Furcht ist die kindliche (filialis) und die eigentl
Gabe des Geistes. Darnach spricht er davon, wie denn nun
der Furcht in der Seele ein heller Tag anbreche und das Wohlle
der Seele vorbereitet werde (Hiob 1). In diesen mystischen
positionen folgt er meist dem Hugo a sancto Victore und dem heili
Bernhard. In zweiter Stelle handelt er von dem donum
Frömmigkeit. Wohl weiß er, daß es eine gewisse angeborene Fr
migkeit gibt (pietas innata, quaedam affectio inclinans ad fil
parentes etc.); diese sogenannte Pietät sei auch in den Thier
wie bei den Störchen z. B. Manche haben auch eine schon
wickeltere Pietät, die acquisita, welche sich auf die Bekannten
Freunde bezieht. Die vollkommene pietas ist aber die, welche
Quell aller Frömmigkeit in unsere Seele eingegossen, nicht b
den Freunden, sondern Allen unaufhörlich Wohlthaten erweist.
hat zehn Werke der Barmherzigkeit an sich, fünf leibliche: Kra
besuchen, Dürstende tränken, Hungernde speisen, Gefangene erlö
Nackte kleiden, Fremde beherbergen, Todte begraben; und fünf ge
liche: Schuldnern vergeben, den Sünder zurechtweisen, den
wissenden lehren, den Schwankenden berathen, den Traurigen tröst
für das Heil des Nächsten beten, Beleidigungen ertragen. Es fol
wieder die zwei Anhänge über den Tag und das Convivium
pietas, in welchen Richard und Hugo a sancto Victore, Bernha
Rhabanus, Cassiodor, Boethius, Augustin, Gregor, Anselm
Damascenus u. A. citirt werden. Das dritte donum ist die G
der Erkenntniß (scientia), welche nach Gregor, dem die Anordn
der sieben entnommen ist, jetzt folgen muß, weil das Erkennen
insofern Erkennen ist, als es den Nutzen der Frömmigkeit e
schließt und andererseits die Furcht und die auf die eigene Se
gerichtete Barmherzigkeit der pietas den Gläubigen antreiben,
Erkenntniß vom Heil zu suchen. Die weitere Behandlung
die gewöhnliche. Nur wird noch ein Abschnitt hinzugefügt über
heilige Schrift, als der reichlich besetzten Tafel der Erkenntniß u
der Geheimnisse Gottes. Leider ist dieser Theil voll von G

schmacklosigkeiten in der Vergleichung des Einzelnen, meist jedoch sind dieselben als Citate herübergenommen.

Von der Stärke (fortitudo) handelt das folgende Capitel, weil auf das Erkennen des Heilsweges das Handeln folgen muß. Bonaventura unterscheidet eine zwiefache fortitudo, als Tugend und als Gabe. Jene kämpft gegen die zu überwindenden Schwierigkeiten und Uebel mit Rücksicht auf die endlichen, natürlichen Principien, diese mit Rücksicht auf die übernatürlichen Principien des ewigen Gesetzes [a]). In dieser letzteren Tapferkeit haben die Heiligen freudig ihre Kämpfe ausgefochten. In dem nun wie oben sich anschließenden Abschnitt über den geistlichen Tag, der mit der fortitudo in der Seele anbreche, spricht Bonaventura von den drei Thoren der Seele, Gedächtniß, Verstand und Willen, in welchen sich die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zeigt, als in Kräften, welche der Ewigkeit fähig sind. Diese Thore öffnet der heilige Geist durch das Geschenk der Tapferkeit.

Die fünfte Gabe des heiligen Geistes, der Rath, consilium, wird ebenfalls zuerst nach ihrer natürlichen, psychologischen Basis betrachtet, dann nach ihrer Steigerung durch die göttliche Kraft. Leicht ist auf dieser Stufe der geistliche Tag und das geistliche Wohlleben zu schildern, das mit dem consilium gegeben ist. Ein Schlußabschnitt zeigt noch, wie die drei höheren Rathgeber: memoria, intellectus, voluntas, auf die niederen Seelenkräfte und Tugenden reinigend, erleuchtend und vollendend wirken.

Die sechste Gabe, der intellectus, ist die erste der beiden, welche mehr zum contemplativen Leben gehören. Daß der Intellect eine in das Innere eindringende Kenntniß sei, leuchtet schon aus der Abstammung des Wortes hervor, insofern es aus intus legere componirt sein soll. Die Erkenntniß als donum des heiligen Geistes

---

a) „Est alia fortitudo, quae est donum Sp. S., quae se habet respectu illius poenae secundum dictamen supernaturalium principiorum aeternae legis ..... Ex quo patet, quod donum fortitudinis est habitus existens sicut in subjecto in voluntate in quantum negotiatur circa ardua, quo voluntas habilitatur ad volendum mortem sustinere, pro defensione seu pro motione veritatis fidei vel morum etc."

liegt noch höher als die gewöhnliche, denn sie ist ja ein übernatür-liches Licht (ein lumen supernaturale et superadditum intel-lectui et datum homini) und daher schaut sie das höchste Wah[r] und das Unwandelbare. Wie nöthig eine solche Erkenntniß de[s] Christen sei, weiß er wohl auseinanderzusetzen, ebenso auch, w[ie] denn dieselbe in die Geheimnisse der Schrift und in die Sacra-mente eindringt. Damit ist auch schon die letzte Betrachtung d[es] Gegenstandes, von dem Tage und dem Wohlleben der zur Erkenn-niß gelangten Seele, angebahnt.

Die letzte Gabe des heiligen Geistes, die Weisheit, ist m[it] besonderer Sorgfalt erörtert. Die Weisheit der Welt, welche ei[ne] Thorheit vor Gott ist, läßt er gleich fallen; aber auch die ewig[e] unerschaffene Weisheit kann nicht in seine Betrachtung gehör[en]. Näher schon liegt ihm die menschliche, philosophische Weisheit, welc[he] wie Aristoteles mit Recht sagt, wunderbare Freuden gewährt; ab[er] der eigentliche Gegenstand seiner Abhandlung ist die Weisheit v[on] Oben. Sie ist auch eine Betrachtung Gottes, aber wesentlich [in] der Liebe Gottes wurzelnd und mit der Seligkeit der Empfindu[ng] verbunden. Diese Weisheit muß von Gott erlangt, von ihm [er-] beten und gefordert werden, durch das erstere (quaerere) wird [sie] gefunden, durch das Fordern (postulare) wird sie besessen; m[an] findet sie durch Einsicht, man besitzt sie durch Liebe. Das Ma[hl], welches die Weisheit der Seele bereitet, wird in Bildern dargeste[llt] und zwar als ein dreifaches, als ein Mahl der Freunde, w[as] der heilige Geist durch die Weisheit anrichtet der Seele, wie [sie] im Leibe ist; darnach als ein Mahl, das der Seele zu Th[eil] wird, insofern sie vom Leibe getrennt ist, das Mahl d[er] Ruhenden, die im Herrn gestorben sind; endlich als das Ma[hl] der Herrschenden nach Luk. 22, 29 ff.: „Ich will euch d[as] Reich bescheiden, wie mir mein Vater beschieden hat, daß ihr ess[et] und trinken sollt über meinem Tisch &c." Zu den Gästen in diese[m] höchsten Mahl gehören auch die Engel, welche mit den Selig[en] zusammen den Herrn loben werden in Ewigkeit.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Bemerkungen zu den Sprüchen Salomo's.

Von

D. R. Rüetschi, Dekan in Kirchberg, Kanton Bern.

Persönliche Vorliebe und äußere Veranlassung haben den Verfasser der nachstehenden Bemerkungen seit Jahren wiederholt zum eingehenden Studium des Buches der Sprüche Salomo's geführt. Namentlich war es die im Vereine mit mehreren Freunden unternommene Revision unserer kirchlichen Bibelübersetzungen, der französischen und der deutschen, von deren ersteren bereits das Gesetz und die historischen Bücher im Druck erschienen sind (Lausanne 1861 und 1866), die poetischen Schriften demnächst die Presse verlassen werden, wogegen die Arbeiten der deutschen Version noch nicht so weit gediehen sind, — was mich zu tieferem Eindringen in dieses höchst interessante Schriftstück nöthigte. Es wird dies nur deshalb bemerkt, um den Charakter der nachfolgenden Auslegungsproben, die dem Urtheil der Sachkenner vorgelegt werden, in's richtige Licht zu setzen. Nämlich bei Erstellung einer kirchlichen Uebersetzung wird mit Recht der Grundsatz gelten müssen, daß — soweit möglich, d. h. wo nicht die Grammatik ein Verständniß desselben geradezu unmöglich macht — am überlieferten masoretischen Texte festzuhalten sei und Abweichungen davon nur im Nothfall zulässig seien. Diese Beschränkung, die einer solchen Arbeit natür-

licherweise gesetzt ist, ist gerade bei einem Buche um so wichtiger dessen Text aus mancherlei Gründen, namentlich auch der Schwierigkeit und mitunter gesuchten Dunkelheit des Ausdrucks wegen in der That in einem nicht völlig reinen Zustand auf uns gekommen ist. Schon die alten Versionen, voran die LXX, gingen hier m einer ziemlich weitgehenden Ueberarbeitung und nicht immer glüc lichen Conjecturen voran, wogegen allerdings auch zuzugeben i daß sie noch in einer Anzahl von Stellen den ursprünglichen Te uns aufbewahrt haben (s. besonders Hitzig, Die Sprüche Sa [Zürich 1858], S. XXIII ff.). Wenn nun der eben genann Gelehrte in seiner, in mancher Hinsicht ausgezeichneten, Bearbeitun der Sprüche in sehr hohem Maße Conjecturalkritik übte und wirkli eine beträchtliche Anzahl von Stellen auf höchst scharfsinnige u glückliche Weise emendirt hat, so ging dagegen das Bestreben d Unterzeichneten dahin, so gut als möglich in's Verständniß d masoretischen Textes einzudringen und so zu versuchen, denselb festzuhalten gegen vorgeschlagene Aenderungen. Inwieweit mir d in den mitgetheilten Stellen gelungen sei, darüber werden Ande urtheilen; das Gesagte mag genügen zu Bezeichnung des Gesicht punktes, von dem man bei der Arbeit ausgegangen ist.

Cap. VIII.

V. 35. Wir halten das Chetibh fest, punktiren es aber nic wie man gewöhnlich thun zu müssen glaubt, als Pluralis מֹצְאַי was jedenfalls auch die Aenderung des vorangehenden מֹצְאִי in מֹצְאַי zur Folge haben müßte, so daß eine Willkür die andere hervorrief sondern מֹצְאִי, was wir aber als Partic. mit ִי als verbi dendem Vocale auffassen, vgl. Ps. 114, 8: הַהֹפְכִי הַצּוּר; 113, 7 מְקִימִי ־־ דָּל; 1 Mos. 49, 11: אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה, s. Ewald, Leh buch, § 211, b, 1 (5 Ausg.). Also: „wer mich findet, ist e Findender von Leben = der findet Leben". Mit Unrecht hab die Masoreten dies sogenannte paragogische ִי [a]) verkannt und i Q'rî als überflüssig bemerkt, indem sie erleichternd מֹצֵא zu les gebieten. Wir halten dafür, es sei eine — ganz nach semitische

a) Hier und anderswo (Jer. 10, 17; 22, 23; 51, 13. Klagl. 4, 21. Ezech. 27, 3

Geschmacke — gesuchte Assonanz und daher diese ungewöhnliche Form gewählt, um ein gleichlautendes Wort in verschiedener Bedeutung dicht nebeneinander zweimal zu gebrauchen.

Cap. X.

V. 6. Aeltere und neuere Ausleger haben hier Anstoß genommen und sind bei Deutung der zweiten Vershälfte gestrauchelt, weil der Parallelismus etwas versteckt, aber nur um so schöner ist. Das Richtige sahen unter den Alten Aquila und Symmachus, von Neueren namentlich Ewald und Bertheau, Elster und Zöckler, aber zum Theil ohne schärfere Bestimmung des Realsinnes. Nämlich gemäß V. 11 ist וּפִי Subject, nicht Object; also der Sinn nicht: „den Mund der Frevler deckt Unrecht“, wie auch Hitzig, mit Aenderung der Punctation in יְכֻסֶּה dem Sinn nach deutet, d. h. „Unrecht, Leid fällt auf ihren Mund, dieser wird dadurch gestopft, daß sie verstummen müssen“; aber zu solchem Sinne würde nicht כִּסָּה erwartet, sondern ein Wort, das „verschließen“ oder dergleichen bedeuten könnte, und statt חָמָס würde etwa בּוּשָׁה „Schande“ erfordert. Der Sinn ist vielmehr der: während der Gerechte, welcher selber für Andere ein Quell des Lebens und Segens (V. 11), nichts als Liebe und Treue ist, auch Segen zu erwarten hat (V. 7), hat der Frevler in sich selbst nur Verderben, er verschließt's, birgt's zwar (vgl. כִּסָּה V. 18) mit dem Munde, hat's aber doch in sich (Ps. 5, 10), und das gerade, daß er in sich den חָמָס für Andere verbirgt, wendet den Segen auch von ihm ab. Man vergleiche die Uebersetzung des Targ. und die Deutung von Ibn-Esra.

V. 8—10. „Wer weisen Herzens, nimmt Gebote an“, er redet wenig, aber hört viel, nimmt Lehren an, drum geht's ihm gut (V. 9, a. Cap. 3, 1 ff.); „wer aber ein Thor ist an Lippen“, sich durch seine Worte als einen Thoren erzeigt, immer redet und sich nicht belehren läßt, „kommt zu Fall“, eigentlich: wird hingeworfen. Es ist überhaupt ein eigenthümlicher Reiz vieler Sprüche, daß der Parallelismus nicht immer völlig zusammentrifft, sondern dem Leser überlassen bleibt, die Zwischengedanken zu suchen und die Consequenzen herauszufinden. Es ist dies eine allgemeine Bemerkung von großer Wichtigkeit für die Erklärung unseres Buches,

s. Lutz, Bibl. Hermeneutik, S. 472. 425f. „Wer in Unschu wandelt, wandelt sicher; wer aber seine Wege krümmet, wird erkan werden" (wir bleiben mit Ewald und Bertheau, auch Zöckler b dieser Bedeutung von יִוָּדֵעַ nach LXX und Vulg., der Sinn wi viel schärfer: er schlägt krumme Wege ein, wie er meint, um des sicherer und unerkannter das Böse üben zu können, aber er wi doch immer erkannt und offenbar, er muß selber immer fürcht erkannt zu werden, was seinem Wandel „Unsicherheit" gibt; es also ein guter Gegensatz zum ersten Gliede vorhanden). „Wer m dem Auge blinzelt (6, 13), stiftet (s. נָתַן Nehem. 5, 7) Kränkun und wer ein Thor ist an Lippen, kommt zu Fall." Hier hab die letzten Worte Anstoß gegeben und man suchte, wie schon LX durch Aenderung derselben einen besseren Gegensatz zum vorig Gliede zu erhalten. Doch ist gerade hier der gewöhnliche Te wie auch Hitzig anerkennt, durchaus richtig; man erkläre ihn s wer blinzelt, der Falsche, schafft Leidwesen, verursacht Verdruß si selbst, und auch wer thöricht gerade heraus Böses redet, fäl Wer sich also bös gegen Andere erzeigt, wird's nicht lange treibe er trägt selbst die bösen Folgen davon, die nur verschieden sin je nachdem er sich böse gezeigt hat: Verdruß, wenn er's in ve steckter Weise, Sturz, Fall, wenn er's offen gethan hat.

V. 14. Nach dem Sprachgebrauch unseres Buches (V. 1 13, 3; 18, 7; 10, 29) scheint der Sinn des zweiten Glied nur sein zu können „des Thoren Mund ist naher Einsturz" d. während der Weise sein Wissen birgt, also nicht viel redet und vor Sünde bewahrt bleibt, ist, wo Thoren reden, die stets d Maul aufthun, Einsturz, Schrecken, irgend ein Unglück nahe v der Thüre, denn da läuft's ohne Sünde schwerlich ab, daher ni ohne die übelsten Folgen für die Thoren selbst, die so plauder und für Andere, z. B. die ihnen zuhören, vgl. 21, 23 zum erst Gliede und zum zweiten 10, 19; 13, 3. Jak. 3, 1f. Die E klärung von Ewald, Bertheau, Hitzig: „des Narren Mund dro stets zu platzen und zu bersten, jeden Augenblick droht er mit sein Einfällen herauszuplatzen", ist gegen die angeführten Parallelstelle und nur veranlaßt worden durch das Streben, einen deutlichere Gegensatz zum ersten Versgliede zu bekommen. Daß ein solche

aber, nur mehr in der Tiefe, auch bei unserer, von Rosenmüller und Zöckler in der Hauptsache angegebenen, Deutung vorhanden ist, liegt auf der Hand.

V. 17. Diese Sentenz ist ein Beweis, wie zuweilen das Allereinfachste und Zunächstliegende beharrlich verkannt werden kann; man hat an den so einfachen und so wahren Worten herumgekünstelt, blos weil man den Realgedanken nicht faßte. Der Sinn ist einfach der: das Beispiel wirkt, nämlich: „ein Weg zum Leben ist, wer Zucht bewahret; wer Warnung läßt (4, 2), leitet irre", wie Bertheau und Zöckler ganz richtig übersetzen. Wer die Lehre bewahrt, ist auch Anderen ein Weg zum Leben; wer sie verläßt, führt nicht nur sich selbst, sondern auch Andere zu Schaden, ist ein Verführer. Eine Aenderung der Punctation, wie sie Ewald und Hitzig auf verschiedene Weise vorgeschlagen haben, ist gänzlich unnöthig.

V. 18. Ewald hat ganz richtig gesehen, was der Sinn der masoretischen Lesart unseres Verses sein muß, und wenn er dann doch davon abgehen und den Text nach LXX ändern will, so kann dies nur aus Mangel an tieferem Eindringen in den Realsinn erklärt werden. Wir fassen den Vers (ähnlich wie einige, bei G e i e r erwähnte, ältere Ausleger) als nur e i n e Aussage bildend (die Structur der einzelnen Sprüche ist nun einmal nicht constant die nämliche, selbst nicht durchweg in der nämlichen Sammlung, weshalb man an solchem Wechsel, drängt er sich sonstwie auf, nicht Anstoß nehmen darf); sonst wird weder die Structur des ersten Hemistichs, noch viel weniger das so nachdrückliche הוּא im zweiten Gliede irgendwie erklärbar, denn die Erklärung „der i s t trügerische Lippen = ein Mann trügerischer Lippen" (Bertheau u. A.) geht h i e r nicht an; die Stellen 12, 19. 22 sind wesentlich verschieden, weil wir hier ein Concretum und kein Abstractum haben. Vielmehr ist zu erklären: „wer Haß birgt mit trüglichen Lippen und dabei Verläumdung ausgehen läßt, — d e r ist ein Thor"; eins der allerhäßlichsten Laster ist, wenn man den Haß birgt unter schönen Redensarten, dabei aber hinterrücks verleumdet, ein Solcher ist vor Gott und Menschen verachtet und verworfen, ein כְּסִיל. Das Subject wird also beschrieben mit doppelter Eigenschaft und dann das Prädicat durch הוּא

stark hervorgehoben zur Bezeichnung des Abscheues vor einem solch
Vgl. 26, 24 ff.

V. 32. Man hat hier oft an יֵדְעוּן Anstoß genommen und sch
im Alterthum (LXX, Veneta) entweder durch Aenderung der Lesa
oder durch gezwungene Deutung sich zu helfen gesucht, wie n
Hitzig יַבִּעוּן lesen will und zugleich die zweite Hälfte des 3
Verses mit derjenigen des 32. Verses den Platz wechseln lä
Alles ohne Noth, ja mit Zerstörung einer schönen, lebensvol
Sentenz und Ersetzung derselben durch einen trocknen Gemeinpl
V. 31 sagt: „der Mund des Gerechten sproßt Weisheit, aber
Zunge der Verkehrtheit wird vertilgt"; ist der Mund des Gerech
dem guten Baume oder Erdreiche vergleichbar, das auch gute Früc
tragen muß, so ist die ränkevolle Zunge ein schlechter Baum,
nur faule Früchte tragen kann und ebendeshalb ausgerot
umgehauen, vertilgt wird, vgl. Matth. 7, 16—19. Dem f
V. 32 noch bei: „die Lippen des Gerechten kennen Wohlgefällig
aber der Frevler Mund Verkehrtheit"; der Gerechte findet jewei
wie von selbst, was wohlgefällig ist (nämlich vor Gott, 11,
er ist wie inspirirt davon, so daß seine Lippen es wie ganz natür
finden, während umgekehrt der Frevler nichts als Verkehrtes ken
weiß und sein Mund also auch nur solches redet. Man kann
ידע vergleichen das homerische ἐσθλὰ εἰδέναι, ἤπια εἶδε θυμ
Schon Umbreit hat wesentlich das Richtige gesehen.

Cap. XI.

V. 16. Während hier die LXX offenbar eine viel ausführlich
Sentenz in ihrem Texte lasen und übersetzten, welcher z. B. a
Ewald und Hitzig den Vorzug vor der kürzeren, masoretisch
Gestalt des Spruches geben, hat doch auch letztere, wie es schei
einen guten Sinn, sobald man, ähnlich wie Schultens, Rosenmüll
de Wette, Umbreit, erklärt, indem וְ als Vav der Gleichstellu
wie 25, 25; Hiob 5, 7 u. a., aufgefaßt wird: „ein anmuthi
Weib erwirbt Ehre, wie Gewaltige Reichthum erwerben"; das E
ist so wahr wie das Andere. Ein Weib ist durch ihre Anmu
mächtig, wie die Gewaltigen durch ihre Kraft; in der Anmuth li
eine ebenso große Macht, als im imponirenden Wesen des Gew

tigen; ja die Macht der Stärke der letzteren gewinnt nur mehr Besitz, das Weib dagegen Ehre und Achtung, was mehr werth ist als עֹשֶׁר.

Cap. XIII.

V. 19 galt von jeher für sehr schwer, weshalb eine Menge von Erklärungen gesucht wurden. Uns scheint die, nach dem Vorgange der Vulg., von den Meisten befolgte Worterklärung die richtige zu sein: „erfüllter Wunsch ist süß der Seele, und Greuel den Thoren ist's, vom Bösen zu weichen". נִהְיָה ist Partic. Niph. Fem. von הָיָה, „geworden", s. v. a. „zu Stande gekommen, verwirklicht, in Erfüllung gegangen", wie das Wort ähnlich auch 5 Mos. 27, 9; Zach. 8, 10 gebraucht ist, hiemit gleichbedeutend mit der תַּאֲוָה בָאָה V. 12. Das erste Glied spricht so ein allgemeines psychologisches Factum aus, das zweite aber subsumirt unter dasselbe einen besonderen Fall: dem Leser bleibt es überlassen, die Verknüpfung zwischen beiden zu finden, respective die Lehre und Nutzanwendung aus der ganzen Sentenz zu ziehen. Wir denken, Jarchi hat da wohl das Einfachste und Richtige getroffen, wenn er das zweite Glied als Folgerung aus dem ersten auffaßt: Allen ist die Erfüllung ihrer Begierden süß, darum kann der Thor, der nichts als böse Wünsche hat, nicht lassen vom Bösen. Es kommt also wesentlich auf den Inhalt der תַּאֲוָה an, dieser hängt ab von der innern Beschaffenheit des Begehrenden; ist dieser ein כְּסִיל, so ist auch sein Begehren ein schlechtes, obwohl es ihm auch als süß vorkommt, es zu erreichen; siehe also zu, daß deine תַּאֲוָה eine gute sei, deren Erfüllung du dich mit Recht freuen dürfest! — Die Auffassung von Umbreit und Hitzig, welche übersetzen: „aufsteigender Wunsch" oder „entstandene Lust" (so auch Zöckler) ist sprachlich kaum nachzuweisen und auch sachlich unrichtig; תַּאֲוָה muß keineswegs gerade eine „verbotene" Lust bezeichnen, s. dagegen V. 12. Man vgl. Rosenmüller.

V. 23. Ganz unnöthiger Weise haben alte und neue Erklärer, von den LXX bis auf Hitzig, an diesem Verse Anstoß genommen. Er gibt einen sehr guten Sinn, sobald er richtig verstanden wird. Wir erklären mit Umbreit: „viel Nahrung gibt der Armen Neubruch, aber Vermögen wird hingerafft, wo Unrecht ist". Wenn Hitzig

frägt: warum gerade der Neubruch? so antworten wir (nach B
theau und Rosenmüller): weil dieses als ein zuerst bebauter, u
gemachter, daher auch ein mit vieler Mühe bearbeiteter Acker
der dann aber die darauf gewandte Mühe lohnt, vgl. Hos. 10,
Jer. 4, 3. Aus dem Gegensatz des zweiten Gliedes erhellt
selbst, daß unter dem Armen ein Gerechter gemeint ist, vgl.
128, 2. Dabei nehmen wir יֵשׁ nicht, wie die Meisten, pers
= „es gibt welche, die . .“ oder „mancher wird weggerafft
sondern als Substantiv, wie es 8, 21 offenbar steht und
schon von den Alten meist richtig erkannt ward, im Sinne
οὐσία, „Vermögen“. Zum Sinne vgl. 16, 8. Ezech. 22,
Jer. 22, 13; diese Stellen beweisen zugleich, daß לֹא־מִשְׁפָּט
moralischem Sinne von Unrecht bei Erwerbung des Vermö
verstanden werden muß, nicht aber im ökonomischen Sinne
Unordnung, wo's nicht ordentlich hergeht, wie Ibn-Esra
Kimchi deuteten. Ob man dagegen בְּ als Angabe der Umstände
„bei“ (so oben), oder geradezu von der wirkenden Ursache = „dur
wie die Meisten übersetzen, fassen wolle, scheint ziemlich gleichgi
und kommt so ziemlich auf Eins hinaus; wir zögen jedoch
Umbreit das erstere vor, weil es die Aussage mehr in ihrer
gemeinheit beläßt.

Cap. XIV.

V. 7. Wir übersetzen, im ersten Gliede mit älteren und neu
Auslegern, z. B. Bertheau, übereinstimmend: „entferne dich
Angesichte des Thoren (gehe weg von ihm, gegenüber), sonst h
du nicht erkannt Lippen der Einsicht“ (dich nicht auf solche
standen, keine Einsicht in Hinsicht solcher gezeigt, nicht gewußt,
solche zu finden, oder — nicht zu finden sind). Was uns abh
der Auslegung von Umbreit, Ewald und schon der Vulgata
folgen: „geh' geradelos auf einen Thoren und doch erfährst du k
Worte der Einsicht“, sind in Kürze folgende Erwägungen: 1)
wohl wir zugeben, daß מִנֶּגֶד bei Verbis der Ruhe auch die
deutung „gegenüber Jemandem, hiemit in der Nähe Jemand
haben kann (vgl. 1 Mos. 21, 16. 2 Kön. 2, 7. 15. 5 Mos. 28,
4 Mos. 2, 2), so müssen wir dieselbe bezweifeln bei einem Ve

der Bewegung, wo die andere Bedeutung = „e conspectu, von etwas weg" offenbar die zunächstliegende ist und häufig vorkommt, z. B. Ps. 38, 12. Jes. 1, 16. Am. 9, 3 u. a. Daß aber מִנֶּגֶד mit folgendem לְ verbunden vorkomme, beweist Richter 20, 34 vgl. 5 Mos. 28, 66 und es liegt dies ohnehin durchaus in der Analogie der Sprache, was wir gegen Hitzig bemerken. 2) Das Perfect יָדַעְתָּ kann, wie Hitzig sehr triftig hervorhebt, nicht Zukünftiges bezeichnen; wir nehmen es also in seiner Bedeutung als Präteritum, dann aber fassen wir וְ als einführend den Folgesatz des Gegentheils vom Hauptsatze, d. h. = „sonst", welche Bedeutung sich aus derjenigen von „so daß" (Folgebezeichnung, z. B. 3 Mos. 23, 19) nach negativen Vordersätzen leicht entwickelte und zweifelsohne vorkommt, z. B. 2 Mos. 34, 15. Ps. 55, 13, wohl auch Ps. 51, 18. Hiob 6, 14. Ps. 143, 7; vgl. 1 Mos. 31, 27. Sinn also der: wenn du dich mit einem Thoren in Redegemeinschaft einlässest, so sieht man dir an, daß du nicht weißt, was verständige Lippen sind. Nur als untergeordneten Grund führen wir an, daß die angenommene Synekdoche von שִׂפְתֵי bei der andern Erklärung auch viel härter ist als bei der unsrigen. Gegen die von R. Aben-Dana (bei Salomo ben Melek) vorgeschlagene, von Rosenmüller befolgte, Deutung: „entferne dich . . . und von dem, bei welchem du nicht erkannt hast Lippen der Einsicht", spricht theils die Härte der Ergänzung der Worte מִנֶּגֶד אֲשֶׁר .. בּוֹ zwischen וְ und בַּל, theils der Umstand, daß so das zweite Glied nichts Neues gäbe, sondern eine nackte Wiederholung des ersten. Wie wenig nach alle dem eine Aenderung des Textes, wie sie Hitzig nach LXX befolgt, nöthig sei, erhellt aus dem in obiger Weise genügend erklärten Texte.

V. 17. Auch hier vermögen wir die Nothwendigkeit irgendwelcher Textänderung trotz der scharfsinnigen Vorschläge von Ewald und Hitzig nicht einzusehen. Der Vers ist von Rosenmüller, Umbreit, de Wette, Bertheau im Wesentlichen richtig übersetzt und erklärt worden. Das zweite Glied darf nicht nothwendig einen Gegensatz zum ersten geben, auch in V. 19 ist das z. B. nicht der Fall; es gibt aber auch hier ein Mehreres als das erste Glied: „wer schnell auffährt, begeht Thorheit, wer aber auf Böses sinnt, ist

schon hassenswerth*. Daß אִישׁ מְזִמּוֹת vorzüglich in malam part gebraucht werde, beweisen 12, 2; 24, 8; Ps. 37, 7.

V. 25. Da es bisher nicht recht gelungen ist, diesen Vers friedigend zu erklären, so schlagen wir folgende Auffassung v „es rettet Seelen ein wahrhafter Zeuge, wer aber Lügen b (der Lügner), ungerechtes Gut"; wir nehmen also מַצִּיל als P dicat zu beiden Hemistichien, im zweiten etwa in gleichem Si wie 1 Mos. 31, 9; zu מִרְמָה im Sinne von dem durch Trug worbenen vergleichen wir Jer. 5, 27. Wir entgehen so der Schw rigkeit, vor מִרְמָה das עַד aus dem ersten Gliede ergänzen zu müs was schwerlich zulässig wäre, oder den Text zu ändern, was gew erscheint.

V. 26. Die meisten Ausleger erkennen mit Recht an, daß dem Abstractum יִרְאַת יְיָ des ersten Gliedes der concrete Beg des יְרֵא יְיָ herauszunehmen sei, auf den sich dann das Suffix וּלְבָנָיו bezieht [a]). Es entsteht so ein sehr schöner Sinn, den ja nicht durch Textesänderung uns rauben lassen möchten, näml der göttliche Schutz für Seine Verehrer erstreckt sich noch weiter auf diese persönlich, auch auf ihre Kinder und Kindeskinder, 2 Mos. 20, 6; Ps. 103, 17. Drum ist die Gottesfurcht ein fester Verlaß.

V. 32. Die Mehrzahl der Erklärer nehmen בְּרָעָתוֹ im mo lischen Sinne: „durch seine Bosheit, durch seine Sünde". Al so vermissen wir den Gegensatz zum folgenden Gliede, welches d auch Hitzig nach LXX und Syr. ändern will. Wir aber üb setzen: „in seinem Unglück (vgl. 2 Sam. 16, 8; 17, wird hingestoßen („gefällt", wie Hitzig gut übersetzt, da das V an sich einen erfüllten Begriff hat, weshalb nicht mit Ewald verbinden ist: „in sein Unglück gestoßen wird . ."; wir neh בְּ = ἐν, nicht = εἰς, also ganz parallel dem zweiten Gli der Frevler, aber es vertrauet in seinem Tode (noch = selbst seinem Tode) der Gerechte", חָסָה ist wie Ps. 17, 7 absolut ge vom Vertrauen auf Gott. Es gehört dieser Spruch zu denjenig welche eine Hoffnung und Ahnung des ewigen Lebens, selbst ü

a) Vgl. Ewald zu 12, 6.

den leiblichen Tod hinaus, aussprechen, wie sie vom religiösen Leben Israels aus seinem innersten Wesen hervorgetrieben wurde. Für den Frevler ist dagegen die Hoffnung dahin, s. 11, 7 u. Ps. 16. 17. 49. 73, sowie besonders das Buch Hiob, vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik, S. 100, und Bibl. Hermeneutik, S. 468. In der Hauptsache richtig erklärt Rosenmüller.

Cap. XV.

V. 4. „Gelassenheit der Zunge (s. 14, 30: wer mit Gelassenheit tröstend, rathend u. s. w. zu Einem redet) ist ein Lebensbaum (für den, zu dem sie redet); ist aber Falschheit in ihr — so ist's Bruch im Herzen", vgl. Rosenmüller und Bertheau. Zu סֶלֶף vgl. 11, 3; 13, 6 und zu שֶׁבֶר Jes. 65, 14, wo es parallel ist dem כְּאֵב לֵב, vgl. Ps. 51, 19. Der Realsinn ist also: gerade mit der gelassenen Rede, die sonst so wohl thut, pflegt der Böse zu täuschen und dann wird man dadurch noch ärger und tiefer zerschlagen und betrübt als vorher. Die physische Erklärung von Jarchi, Schultens u. A. „ein Bruch durch Windstoß" ist mit Recht jetzt allgemein aufgegeben, weil vom Sprachgebrauch nicht unterstützt. Dagegen können wir an בְּ vor רוּחַ so wenig Anstoß nehmen als z. B. Ezech. 25, 6. 15. vgl. 36, 5. Daß die Alten theilweise anders gelesen haben, darf uns nicht bestimmen, den gewöhnlichen Text zu verlassen.

V. 7. Folgen wir dem sichern Sprachgebrauche, nach welchem זֵרָה, zumal in Piel, nicht so viel bedeutet als „ausbreiten, verbreiten, ausstreuen wie Samen", wie es fast alle Ausleger fassen zu dürfen meinen, sondern „sichten (20, 26), wannen, ventiliren" und insoweit auch „ausstreuen" das erlesene Korn, das dabei zu Boden fällt, und „zerstreuen" die Spreu am Winde (so z. B. von Feinden gesagt): so erwächst uns folgender Sinn unserer Sentenz: „der Weisen Lippen worfeln (ventiliren) Erkenntniß", sie sichten solche, erörtern sie und stellen sie rein dar; wenn Weise sprechen, so fällt das gediegene, reine Gut der Erkenntniß nieder, das Unreine, Unnütze u. s. w. wird durch ihre Reden, wie die Spreu durch's Worfeln, davon gesichtet und geschieden. Dem fügt dann antithetisch und in seiner Kürze um so schärfer das zweite

Glied bei: „aber das Herz der Thoren nicht also“; לֵב
שִׂפְתֵי sind einander nicht ganz gleichgestellt, sondern לֵב deutet
weil Thoren in ihren Herzen die Erkenntniß nicht so gesichtet
erörtert wie gutes Korn haben, so kann natürlich auch von ih
Lippen nicht solche gediegene Erkenntniß strömen. Wir bleiben
auch bei der einfachsten Bedeutung der Worte לֹא־כֵן, ohne sie w
in moralisch-figürlichem Sinne („das Herz der Thoren ist n
sicher, nicht redlich, unzuverlässig“, LXX. Syr., Schultens, de W
Ewald, Bertheau) oder in mehr intellectuellem Sinne, mit Hi
als Object zu יָזְרוּ = „was nicht so ist, Unwahres, Lügen“ a
zufassen, was keinen Gegensatz zu דַעַת gibt und auch sprach
ferner liegt.

V. 15. Fast allgemein glaubt man, weil im zweiten Gliede
„fröhlicher Sinn“ gepriesen wird, im ersten Satze עָנִי nicht
äußerer, sondern von innerer Bedrängniß = „betrübt, mißmut
gebeugt“ fassen zu sollen, — wie wir glauben mit Unrecht
gegen den sehr constanten Sprachgebrauch. Wohl bezeichnet der
häufig einen innerlich, im Gemüth Leidenden, aber nie dann,
diese Stimmung getadelt oder mißbilligt werden soll, sind doch
עֲנָוִים eben die echten Israeliten, die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*,
daß innere Betrübniß anders bezeichnet zu werden pflegt, z
V. 13. Dagegen bezeichnet 5 Mos. 24, 12 augenscheinlich עָנִי
leiblich Armen, und so nehmen wir's auch hier; wir gewin
dann durch Entgegensetzung beider Hemistichien folgenden sehr schö
Sinn: „alle Tage eines Armen sind [zwar] böse [in Rücksicht
seine äußerlichen Umstände]; wer aber (= ist er aber) fröhli
Herzens, so ist's [dennoch] ein beständiges Festmahl“, auch
äußerlich Arme kann also trotz seiner schlimmen Tage alle
Freudenmahl halten, hat er nur ein fröhlich Herz sich bewa
Wie tief wahr die Sentenz ist, bedarf keiner Auseinandersetzu
man vergleiche gleich den folgenden V. 16.

V. 16 nehmen wir nach V. 6 und 17, d. h. wir verste
unter מְהוּמָה nicht speciell (wie Hitzig und Zöckler nach Vulg. n
dem Verbo הוּם Ps. 39, 7, wo inzwischen die allgemeine Bed
tung „lärmen, sich abmühen“ auch ausreicht) die „rastlose Gi
den Schatz zu mehren, sondern allgemein nach dem Sprachgebrau

„die Verwirrung, Unordnung“ in menschlicher Gesellschaft, die dadurch zerrüttet und zerstört wird, namentlich in Folge der Unterdrückung des Einen durch die Andern; hier also insbesondere: inwendige Unsicherheit, Unruhe in der Familie, eine Folge des Mangels an echter „Furcht Gottes“, wie sie das erste Glied preist als Grundlage alles wahren Glückes auch bei wenig äußeren Glücksgütern. Man vgl. zu מְהוּמָה besonders 2 Chron. 15, 5 (parallel אֵין שָׁלוֹם); Jes. 22, 5 (als göttliche Strafwirkung); 1 Sam. 5, 9. 11; 5 Mos. 7, 23 (Bestürzung); Am. 3, 9 (Verwirrung, Unordnung, wo Gewalt vor Recht geht).

V. 10. Auch hier erscheint uns Hitzig's Aenderung von עָצֵל in עָרִיץ als eine Verschlimmbesserung; ist doch der Sinn, den z. B. de Wette, Ewald, Bertheau richtig ausdrücken, ebenso klar als wahr: „der Weg des Faulen ist wie eine Dornenhecke (vgl. Mich. 7, 4)“, d. h. er sieht eben überall Schwierigkeiten und läßt sich's sauer werden; Keiner lebt in Wahrheit mühevoller als der Faule. Dem gegenüber nun: „aber der Pfad der Redlichen (Geraden, Gerechten) ist gebahnet“; dadurch, daß dem עָצֵל die יְשָׁרִים entgegengesetzt werden, wird die Faulheit stark verworfen, als Unrecht, als nicht gerader Weg bezeichnet.

V. 26. „Ein Greuel des Herrn sind böse Gedanken (Anschläge), aber rein sind liebliche Worte.“ Wir halten dafür, die gewählten Ausdrücke תועבה und טהרים sollen an's Opferwesen erinnern; die wahrhaftigen Opfer bestehen in Gedanken und Worten; letztere geben etwas Weiteres als die Gedanken im ersten Gliede, wo das antecedens genannt ist. Jene „lieblichen Worte“ sind nach 16, 24 zu verstehen (Bertheau): solche gefallen Gott wohl, während er ein auf Böses sinnendes Herz verwirft, Er, der Herzen und Sinne kennt. Der Sinn des Verses ist meist zu wenig tief gefaßt worden.

Cap. XVI.

V. 27—29. Weil es vielfach verkannt worden ist, wodurch der Sinn mancher Sentenz schief und lahm geworden ist, wollen wir bei diesen Versen darauf aufmerksam machen, daß das Prädicat dem Subject voransteht, was die Regel ist, vgl. 6, 12—14;

14, 15; 17, 4. 9 (und dazu Hitzig); 14, 19; 21, 17 u. Sonach gewinnen wir für unsere Verse folgenden scharfen treffenden Sinn, welchen viele Uebersetzungen mehr oder wen verwischt haben: „ein heilloser Mann ist, wer Unglück gräbt Anderen, vgl. von Nachstellungen Hiob 6, 27 und das Bild der Grube Ps. 7, 16; 57, 7), und auf seinen Lippen ist's sengendes Feuer. Ein verdrehter, ränkesüchtiger Mann ist, Streit anstiftet (Mancher hält dies für eine Art von Vergnü aber stets deutet es auf einen „verdrehten" Charakter; so wird Streit-Anrichten scharf als unsittlich verworfen), und ein Oh bläser (18, 8; 26, 20. 22) ist, wer vertrauten Freund tre Ein gewaltthätiger Mann ist, wer seinen Nächsten bethört (scheint aber auch oft ein „unschuldiger" Scherz, ist aber im Gr ein Werk der Gewaltthat, des argen Unrechts) und ihn dann g läßt (das der Sinn des Perf. mit ו nach Impf.; letzteres schil die Handlung als eine Gewohnheit, ersteres führt empha hervorhebend die Folge davon an = καὶ οὕτως, s. z. B. 25, vgl. Ewald's Lehrb., § 233, b) „auf einem Wege, der nicht g (litotes, für „auf schlechtem, schlimmem Wege", vgl. Ps. 36, Jes. 65, 2). S. dazu 1, 10 ff. Schon Umbreit und Ew haben im Allgemeinen richtig übersetzt und erklärt.

Cap. XVII.

V. 11. Verkennung des sichern Sprachgebrauches, wonach seinen Nachdruck nicht immer auf das unmittelbar dabeisteh Wort, sondern auf den ganzen nachfolgenden Satz wirft, 1 Mos. 29, 14 „wahrlich, du bist mein Fleisch und Bein 44, 28 „gewiß! zerrissen ist er" u. ö., hat die Interpreten diesem Verse vielfach irre gehen lassen. Indem wir uns sonst Umbreit und de Wette anschließen und die Deutungen von Ew und Hitzig als gezwungen und gesucht verwerfen, erklären w „Gewiß! Empörung sucht Böses (Verderben) und ein grausa Bote wird gegen sie entsandt werden." מְרִי nehmen wir als A stractum pro Concreto, wie Ezech. 2, 7. 8, und als Sub des ersten Gliedes, so daß בּוֹ im zweiten Gliede sich darauf bezi Der Sinn ist also: ein Empörer (gegen Gott und Menschen) su

sicherlich, ob er's gleich nicht meint, sich selbst das Böse, Unglück; jede Empörung bringt gewiß nur Unglück ihrem Urheber. Der „grausame Bote" ist der, welcher Todesurtheil und Vollstreckung desselben zugleich bringt. Man vergleiche den allgemeinen Gedanken von dem sich selbst in's Verderben stürzenden Wege der Sünder, 1, 16 ff.

Cap. XVIII.

V. 10. Die Ausleger haben hier fast sämmtlich richtig übersetzt, nur Hitzig nahm Anstoß und meint, statt יָרוּץ vielmehr יָרוּם lesen und dann בּוֹ = „durch ihn" fassen zu sollen; mit Unrecht, wie wir glauben. „Eine feste Burg ist der Name Jehova's: zu ihr läuft der Gerechte und ist erhöht." Wir bemerken noch Folgendes zur Rechtfertigung. בּוֹ kann gewiß die Richtung des Laufens ausdrücken, da בְּ in sicheren, ob auch seltneren, Beispielen dem εἰς oder in c. accus. entspricht, s. 1 Kön. 10, 26. 1 Sam. 25, 26 בּוֹא בְדָמִים = sich einlassen in Blutvergießen, in Blutschuld gerathen, Jos. 23, 7 בּוֹא בַּגּוֹיִם = eingehen unter diese Heiden, Ps. 61, 3, ja so wohl auch in unserem Capitel V. 6 בּוֹא בְרִיב = „eingehen in Streit", was schärfer ist als die, sprachlich allerdings auch mögliche, ablative Fassung des בְּ = kommen mit Streit, Streit bringen. Ferner beachte man am Schluß וְנִשְׂגָּב, womit die Folge des Laufens als rasch und sicher eintretend schön hervorgehoben wird, s. unsere Anmerkung zu 16, 29. Wir bleiben übrigens bei der ursprünglichen und nächsten Bedeutung (hierin mit Hitzig übereinstimmend) des Verbi נִשְׂגַּב = „erhöht, erhaben sein", woraus erst das consequens ist: „sicher, geschützt sein", wie das Wort in Piel und Pual (unten 29, 25) vorkommt, obwohl in der Mehrzahl der Stellen die Bedeutung „erhöhen" vollkommen ausreicht; man vgl. Jes. 9, 10; Ps. 20, 2; 69, 30; 91, 14 und den Uebergang der Begriffe „Höhe" und „sicherer Ort, Zuflucht" im Subst. מִשְׂגָּב. Der Realsinn unserer Stelle ist sehr schön: Jahve gibt und ist eine feste Stütze; daß gerade שֵׁם יְיָ׳ gesetzt ist (wie Ps. 20, 2), vermehrt noch den Gedanken, denn dies bezeichnet stets Ihn, wie ihn der Mensch kennt, wie er Ihn in Erkenntniß und Glauben erfaßt und im Herzen trägt. Eben was

der Mensch von Gott kennt, ist für ihn ein fester Thurm. We ein Mensch strauchelt oder zagt, so fehlt es nur daran, daß nicht hingelaufen ist zu diesem Halt, sich gleichsam nicht erinn hat, wo sein fester Schutz ist. Thut er's, so ist er sofort erhöh befreit aus aller Gefahr. Der in Gefahr, äußerer und inne Angst Schwebende wird als „niedrig", als herabgedrückt geda der Vertrauende, seine Zuflucht zu dem Jahve, den er kennt, N mende erscheint als „erhöht". S. auch Ps. 61, 3 u. 4.

Cap. XIX.

V. 15. Wie man an dieser so einfachen Sentenz Anstoß n men konnte und daraufhin mit Herbeiziehung der auf Mißverstä niß beruhenden Uebersetzung der Alexandriner den Text änd wollte, ist mir ein kaum begreifliches Räthsel. Ist es denn n vollständig wahr und in andern Sprüchen unserer Sammlung eb falls ausgesprochen, was hier steht: „Faulheit läßt in tiefen Sc fallen"? vgl. 24, 30—34; 6, 9—11. Was ist nun aber Folge dieser einschläfernden Wirkung der Trägheit. Keine and als die im zweiten Versgliede geschilderte: „lässige Seele m hungern". Der Faule begehrt wohl auch, aber er hat dann nic seine Eßbegierde (נֶפֶשׁ) zu stillen, eben weil sie „lässig" war ihn nicht aus faulem Schlafe zu angestrengter Thätigkeit zu we vermochte; seine Trägheit betäubt ihn völlig, daß er sich nicht a raffen mag, s. auch 20, 13. Das „Mangoldkraut", zu welch als zur geringsten Nahrung die Trägheit herunterbringe, ist nic als ein witziger Einfall von Hitzig.

V. 18. Von Neuern hat, wie wir glauben, nur Umbreit h das Richtige gesehen, indem er das Platte und unerträglich Ma der gewöhnlichen Erklärung fühlte, welche im zweiten Gliede e Beschränkung und Ermäßigung des im ersten Gliede Enth tenen zu sehen vermeint und übersetzt: „züchtige deinen Sohn, dieweil noch Hoffnung ist; aber ihn zu tödten laß dir nicht Sinn kommen", als hätten wir hier eine Warnung gegen üb mäßige, der Gesundheit, ja dem Leben des Kindes schädliche Stre der väterlichen Zucht. Vielmehr ist das zweite Glied gerade e Schärfung des ersten, und der Sinn ist der: „und laß dich ni

gelüsten, ihn zu tödten", nämlich: eben, wer sein Kind nicht züchtiget am rechten Ort und zur rechten Zeit, der tödtet es, der mordet seine Seele! Ein wahrlich auch unserer schlaffen Zeit, mit ihrem falschen Philanthropismus, ihrer feigen und im Grunde höchst selbstsüchtigen Schonung gegenüber, sehr berechtigtes, goldenes Wort! Zum Sinne vgl. 23, 13. 14: „nicht spare am Knaben Zucht; wenn du ihn schlägst mit dem Stecken, wird er nicht sterben; du zwar schlägst ihn mit dem Stecken, aber seine Seele rettest du vor der Hölle". Man übersah hier meistentheils die Emphase des vorangestellten אַתָּה; am besten noch Piscator und Hitzig, im Gegensatz zu וְנַפְשׁוֹ. Der Sinn ist: du thust ihm Geringes an, aber erreichst Großes dadurch; als Vater züchtigest du ihn natürlich mit Milde, mit „Menschen-Stock" (2 Sam. 7, 14), nur mit der Ruthe, rettest, bewahrest ihn aber so vor der Unterwelt. S. weiter 13, 24; 3, 12; 22, 15. Sir. 30, 1.

Cap. XX.

V. 4. Die Einwendungen Hitzig's gegen die jetzt, seit Vulgata, gewöhnliche Erklärung des Verses scheinen größtentheils wohlbegründet; wir suchen daher nicht zwar eine durch nichts bezeugte Aenderung der Lesart, wohl aber eine andere Auslegung der Worte. חֹרֶף bezeichnet eigentlich den Herbst, d. h. die Zeit der Obst- und Weinlese, des Pflückens (חָרַף) der Früchte, im Gegensatze zu קַיִץ wohl auch Herbst und Winter zusammen, die kältere Jahreszeit gegenüber der wärmeren. Deshalb aber darf man מֵחֹרֶף nicht erklären „der Kälte im Herbst wegen", denn gerade der Begriff der „Kälte" liegt an sich nicht in dem Worte, und wenn also das der Hauptbegriff sein sollte, warum wäre dann nicht der directe Ausdruck für „Kälte" gesetzt worden? Wir halten den Begriff der Jahreszeit fest und nehmen nun die Präposition מִן nicht causal, sondern temporell; dies zwar nicht in der gewöhnlichen Bedeutung von „nach, gleich nach", als Angabe des terminus a quo (inde ab), sondern vom Zeitpunkte selbst. So gut locales מִן auch das Verweilen und Sein an einem Orte bezeichnen kann (wie lateinisch a dextra u. dgl.), so auch temporell „zur Herbstzeit", eigentlich: von der Herbstzeit an, indem der Anfang der-

selben in's Auge gefaßt wird. Man vgl. das häufige מִמָּחֳרָת, w
Jedermann auffaßt = „am folgenden Tage", z. B. 1 Mos.
34. 2 Mos. 9, 6. 3 Mos. 23, 11. 1 Sam. 5, 3 f.; 20, 27
מִקֵּץ = „am Ende", vgl. Ewald, Lehrb., § 220 b. 218 c. A
„von der Herbstzeit an, zur Herbstzeit pflügt nicht der Fa
(während der Fleißige damit beginnt, sobald der Herbst anfä
— daher מִן), und so wird er dann suchen (Nachfrage ha
— bei seinem Acker!) in der Ernte und — nichts ist da! [a]).
lesen mit K'ri וְשָׁאַל vgl. zu 16, 29, wodurch die Folge des v
kehrten Thuns oder Lassens emphatisch eingeführt wird, währ
Chetibh יִשְׁאַל einfach die Schilderung fortsetzen würde, was
schwächer wäre; man könnte sogar das Perf. des K'ri mit וְ hyp
thetisch fassen = „und wenn er sucht (suchen würde) in
Ernte, so ist nichts da!" vgl. 1 Mos. 33, 13: ·····וָמֵתוּ קִים
„und wenn man sie triebe, so stürben sie". Die von Schult
nach Ps. 109, 10 beliebte Punctation als Piel יְשַׁאֵל = „er n
betteln", geht aus den von Hitzig angeführten Gründen n
an, es gäbe nicht einmal einen recht runden und vollen Sinn,
וָאָיִן könnte nicht so kurz beigefügt sein.

V. 25. Der Sinn dieses Spruches wird im Allgemeinen z
richtig verstanden, schon seit LXX; es soll gewarnt werden da
daß man nicht einmal Versprochenes und Gelobtes dadurch g
oder theilweise zurücknehme, daß man hinterher erst nachsieht,
und wie man's jetzt halten und erfüllen wolle. Die Art aber,
man diesen Sinn aus den Worten eruirt, ist verschieden und n
unserem Dafürhalten noch kaum völlig befriedigend gelungen.
mentlich scheint uns die gewöhnlich angenommene Construction
Worte an schweren und kaum erträglichen Mängeln zu leid
man ergänzt z. B. vor יָלַע ein אִם, man bekommt dann eine bi
Bedenken erregende aramäische Stellung des Inf. לבקר ganz
Ende, weil man allgemein אחר als Präposition auffaßt. Um d
Schwierigkeiten zu vermeiden und unter Berücksichtigung des
beachtenswerthen Umstandes, daß gerade die Verba אחר und

a) Rosenmüller: postulabit, sed nihil erit, quod colligat;
Umbreit.

in den bezüglichen oder nahe verwandten Stellen der Thorah gebraucht sind (5 Mos. 23, 22. 3 Mos. 27, 33), möchten wir, nur etwas modificirt, die Deutung von Ziegler neu auffrischen und also erklären: „Fallstrick für den Menschen ist's, Heiliges (im Sinne des Gesetzes: das, was man als *κορβᾶν* gelobt hat) zurückzuhalten und zu verzögern Gelübde, um [erst] nachzusehen [ob und wie man sie erfüllen wolle]". Nämlich יָלַע nähmen wir als Nomen actionis unter Vergleichung des Stammes ولع = mentitus est, abstulit quod alteri debetur; doch müssen wir Arabisten entscheiden lassen, ob diese Wortbedeutung richtig und vergleichbar ist; die Wortform wäre wohl kein Hinderniß, man vgl. יָעֵל, das Patach in יָלַע würde sich durch ע erklären. Auch Ewald und Bertheau fühlten richtig, daß das Wort ein Infinitiv oder Substantiv sein müsse, wollten aber יְלַע punktiren, was kaum nöthig sein wird. In אַחַר würden wir sodann den Infin. Piel nominascens erkennen, was uns nicht so „gewagt" vorkommt, wie Umbreit die Erklärung von Ziegler, die freilich an einigen, von uns, wie wir hoffen, beseitigten, Schwierigkeiten laborirte, bezeichnete. Uns kommt die gewöhnliche Annahme, ילע sei = לעה Hiob 6, 3 — لغا mindestens als ebenso gewagt vor, obwohl sie einen ganz passenden Sinn gäbe: leichtsinnig, übereilt aussprechen.

V. 30. Wir deuten diesen Vers, im Wesentlichen mit Bertheau übereinstimmend, als eine sehr sarkastisch ausgesprochene Sentenz bietend: „Wundstriemen sind Reinigung am Schlechten und Schläge, die bis in die Kammern des Leibes (bis in's Innerste) dringen." Die Structur ist die, daß das Prädicat mitten zwischen zwei Subjecten steht, von denen das zweite deutlich das Schärfere gibt, eine Steigerung enthält. An einem Bösen müssen harte Schläge als Reinigungsmittel dienen, ihm gleichsam eingerieben werden, und wenn diese nicht gewirkt, nicht gehörig gefruchtet haben, so folgen solche Schläge, die in's Innerste eindringen. Wir nehmen also תַּמְרִיק oder, wie K'ri will, תַּמְרוּק, nicht wie die Alten als Verbum, sondern als Nomen: jenes findet sich nur in Kal und Pual, letzteres dagegen ist in Esth. 2, 3. 9. 12 von den Einreibungen mit Salben und Wohlgerüchen der für's königlich persische Harem Bestimmten gebraucht, also als Schönheitsmittel für den Leib. Die

Seele des Bösen aber bedarf zu ihrer Verschönerung schärfst körperlicher Zucht. Wie treffend und ganz im Geist unserer Spri diese Sentenz ist, ist von selber klar, man vergleiche auch Umbr Die Präposition בְּ vor רָע ist ganz in Ordnung, da eben so „Einreibungen“ äußerlich am Bösen vorgenommen werden. Conjectur Hitzig's lassen wir auf sich beruhen.

Cap. XXI.

V. 5. Indem wir uns an die gewöhnliche Deutung dieser schweren Worte anschließen, möchten wir sie nur etwas schärfer präcisiren, woraus sich denn die Ungebühr einer Aenderung Textes von selbst ergibt: „Gedanken eines Fleißigen — zum Gewinne, aber jeglicher, der eilt, — nur zum Mang Wo Fleiß und Besonnenheit (darum sind die מַחְשְׁבוֹת hervorgehobe zusammen sind, hat's guten Erfolg; wer aber (ohne sich Zeit „Gedanken“, zu Nachsinnen und Ueberlegen zu nehmen, wie opposito zu ergänzen ist, was leicht erhellt) nur eilfertig, leidenschaftlicher Gier handelt, meinend, schnell reich werden zu woll bringt sich gewiß nur zum Mangel. Wie verderblich also d ungeduldige Hast! welch ein Wort für unsere Zeit!! wie v Beispiele, zumal in der Handelswelt, sind nicht warnende Illust tionen dazu! Man vgl. 19, 2, und ein etwas verwandter Geda in 13, 11; 28, 20.

V. 28. Die Sentenz, die z. B. de Wette und Ewald ric übersetzen, ist sehr fein gebaut, und man muß sich hüten, i Spitzen nicht abzubrechen. Nämlich שֹׁמֵעַ darf nicht, wie noch Umb wagt, gegen den Accent mit לָנֶצַח verbunden und letzteres dann der höchst seltenen (Habak. 1, 4) Bedeutung von „Wahrheit“ a gefaßt werden; denn auch abgesehen von den Accenten entsteht kein rechter Gegensatz: יֹאבֵד und יְדַבֵּר geben allein nicht ein vollen Gegensatz. שֹׁמֵעַ ist absolut gesetzt wie 1 Kön. 3, 9 v Gehorsam auf das, was wahr und recht ist. Der lügenhafte Zeu hält eben nicht auf das Wahre, drum muß er aufhören zu spreche seine Bahn geht aus (Ps. 1, 6). Dagegen der Mann, der hört auf das Wahre, wird immerdar sprechen „als Zeuge und son glücklich lebend stets reden können und gern gehört werden“ (Ewald

also eben nicht „untergehen“ (= ein Ende mit Schrecken nehmen). Zu לְנֶצַח in obigem Sinne beweist für unseren Zusammenhang 12, 19, wie Bertheau richtig anmerkt; s. auch 19, 9. 5.

V. 29. Man hüte sich, hier der Lesart des K'ri, welche auch LXX ausdrückt, zu folgen und also יָבִין statt יָכִין lesen zu wollen; es ist dies nichts als eine erleichternde Lesart, vielleicht veranlaßt durch das Bestreben, den scheinbaren Widerspruch mit 16, 9 zu vermeiden, wobei aber der schöne, treffende Sinn des Originals verloren geht. Letzteres, zudem durch Aquila, Symmachus und Targum bezeugt, ist in der Uebersetzung, wie Umbreit bemerkt, schwer in seiner ganzen Schärfe wiederzugeben; am treffendsten wohl Ewald: „Frechheit ein Frevler zeigt in dem Gesicht: doch Redlicher — er recht macht seine Wege“, oder Umbreit: „es nimmt der Falsche feste Mienen an, der Redliche befestigt seinen Weg“. Die ganze Schärfe des Ausspruchs liegt in dem Gegensatz von הֵעֵז und יָכִין mit ihren verschiedenen Objecten פָּנָיו und דְּרָכָיו. Beide Zeitwörter enthalten den Begriff des „Festmachens“, aber die Objecte sind eben verschieden. Der רָשָׁע sieht's nur auf's Aeußere, auf die Formen, auf das Aussehen und den Schein, auf momentanen Erfolg, ab, der יָשָׁר dagegen geht auf das Reale aus, auf das wirklich Gute, er befestigt also seine Wege, seine Lebens- und Handlungsweise, sein ganzes Thun und Wandeln. Wie sehr bewährt sich doch das immer neu im Leben! Der Böse sucht und meint mit frecher Stirn seine Frevelei verdecken, sich den Anschein eines „ehrbaren Mannes“ geben zu können, der Redliche ist wirklich יָשָׁר und dadurch wird sein Weg „befestigt“, vor Fall und Untergang, vor schlimmer Entlarvung und jähem Sturze gesichert und bewahrt, was alles „Festmachen des Angesichts“ auf die Länge nicht zu leisten vermag! Das Wort הֵעֵז ist oben 7, 13 (vgl. Qoh'el 8, 1. 5 Mos. 28, 50) mit dem Accusativ construirt, hier dagegen mit בְּ. Einen gleichen Wechsel der Construction finden wir bei פָּרַשׂ z. B. Jes. 1, 16 mit כַּפֵּיכֶם, dagegen Thren. 1, 17 mit בְּיָדֶיהָ; ebenso bei הֵנִיעַ z. B. Ps. 22, 8 mit רֹאשׁ (neben יַפְטִירוּ בְשָׂפָה) und Hiob 16, 4 mit בְּמוֹ רֹאשִׁי. Dieser Constructionswechsel bedingt übrigens eine Nüancirung des Sinnes; mit בְּ wird die betreffende Handlung nur als eine äußerliche Geberde dargestellt; der Accusativ weist auf

eine mehr von innen kommende Bewegung der äußeren Gl
hin; dort haftet die Handlung gleichsam am Gliede, hier besti
der Wille das letztere als sein Werkzeug. Zu יָבִין vgl. Ps. 119,
Man bemerke auch die Emphase des הוּא, wodurch das Thun
יָשָׁר, obwohl auch in einem „Festmachen" bestehend, scharf in
trast gesetzt wird gegen das nur vermeintliche „Festigen" des
Man verliert offenbar viel durch die Lesart יָבִין, sei's, daß
dabei, wie gewöhnlich, das Suffixum in דַּרְכּוֹ reflexive faßt,
daß man's mit Hitzig auf den רָשָׁע des ersten Gliedes zurückb
= der Redliche durchschaut die Wege des Frevlers, obgleich
sie frech zu leugnen versucht, wo man aber eher לִבּוֹ als דַּרְכּוֹ
warten würde, oder eine Wendung wie 28, 11 (יַחְקְרֶנּוּ).

Cap. XXII.

V. 4. Wir müssen von den meisten Auslegern abweichen
Erklärung dieses Spruches. Gewöhnlich (Luther, Schultens,
senmüller, de Wette, Ewald, Bertheau, Elster, Zöckler) nimmt
nämlich יִרְאַת יְיָ als per *ἀσύνδετον* zu עֵקֶב עֲנָוָה constru
Genitiv = „Lohn der Demuth, der Furcht Jahve's ist: . ."
diese Construction ist sehr gesucht und durch das *ἀσύνδετο*
nachfolgenden 5. Verse nicht genügend geschützt, da dort die b
fenden Worte Nominativi sind. Man hat geglaubt, diese
struction, welche Umbreit und Hitzig mit Recht verwerfen, sei
aufgenöthigt durch den Realsinn, da ja die Furcht Jahve's
der Lohn der Demuth sein könne, vielmehr der letztern voran
müsse. Diese vermeintliche Schwierigkeit veranlaßte Umbreit,
von der Bescheidenheit im Betragen gegen die Mitmensche
verstehen, was aber im religiösen Sprachgebrauch Israels un
Sprüche (15, 33; 18, 12) nicht begründet ist; Hitzig glaubte
dadurch zu der ingeniosen, aber, wie uns dünkt, nicht nur
flüssigen, sondern selbst durch die folgenden Worte nicht begünsti
Conjectur רְאֹת יְיָ = „das Schauen Jahve's" (Ps. 11, 7; 17,
berechtigt. Warum sollte indessen der gewöhnliche Text, r
verstanden, nicht völlig genügen? Der Sinn ist: „Lohn der De
ist Furcht Jahve's", nur wer demüthig sich um sie bewirbt, e
sie (2, 2—5), mit ihr aber: „Reichthum und Ehre und Leb

Die echte, religiöse Weisheit = יִרְאַת יְיָ׳ ist höchster Lohn der Demuth, sie ist dem, der sie erlangt, Alles (Reichthum, Ehre, Leben), Alles, was der Mensch sonst begehrt und erstrebt, sie ist sein größter Reichthum, seine höchste Ehre, sein wahres Leben! Eine treffliche Sentenz, vergleichbar dem Worte des Herrn Matth. 6, 33: „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles solches zufallen". Das zweite Glied des Verses gibt hiermit eine Analyse des Prädicats im ersten Gliede, es deutet an, was unter dieser יִרְאַת יי׳ alles gemeint, mit ihr gegeben sei, was alles der Demuth als Lohn zufalle.

V. 5. „Dornen (Hiob 5, 5 vgl. 4 Mos. 33, 55), Schlingen (vgl. Jos. 23, 13, wo ebenfalls beide Worte verbunden vorkommen) sind auf dem Wege des Falschen: es bewahrt seine Seele, wer fern bleibt davon." Der Falsche scheint gar listig zu sein, handelt aber ganz verkehrt, denn für ihn, auf seinen krummen Pfaden, sind lauter Gefahren, Beschwerden, Fallstricke, in denen er endlich sich selber fängt, wie unser Buch überall lehrt; der Redliche dagegen, der gerade wandelt, sich fern von dem Wege des Falschen hält, bleibt auch fern von den, dem עִקֵּשׁ eigenthümlichen Gefahren und bewahrt so sein Leben. Wir nehmen also שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ, der Regel gemäß (s. oben zu 16, 27), als Prädicat und יִרְחַק מֵהֶם als Subject, und nicht umgekehrt, wo man meistens שֹׁמֵר deutet als „wer sein Leben behüten will" (so z. B. Umbreit, de Wette, Bertheau, — aber s. 16, 17; 13, 3; 19, 8: überall ist שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ Prädicat) und dann יִרְחַק etwa auch als Jussivus = „der bleibe fern" nimmt (Bertheau, de Wette, Hitzig, Zöckler). Unsere Deutung ist viel einfacher und zugleich sinnvoller.

V. 8. Dieser Vers ist von Rosenmüller in der Hauptsache richtig erklärt worden und mit Unrecht ist seine Deutung von neueren Auslegern vielfach verlassen worden. „Wer Frevel säet, wird Unheil ernten und die Ruthe seines Grimmes wird zu Ende gehen." Zum ersten Hemistichium vgl. Hiob 4, 8; Hos. 8, 7. אָוֶן ist nicht blos „Eitelkeit" (Bertheau), sondern geradezu „Unglück", vgl. Habak. 1, 3 u. a. Stellen bei Gesenius, Lex. Man. s. v. No. 4. Worin die עַוְלָה bestehe, wird im zweiten Gliede näher angedeutet, nämlich in grimmiger Härte und Unterdrückung des Nächsten, daher das

Bild vom „Stecken“ oder der „Ruthe“ und der עֶבְרָה des
mit den Menschen Umgehenden, wie Beides z. B. auch bei
14, 5 f. vgl. 10, 5 vorkommt. Dieser Stab des grimmen Drä
wird zu Ende gehen, zerschlagen werden, aufhören müssen. G
den Sprachgebrauch ist die Deutung von Umbreit, de Wette, E
Elster: „seiner Strafe Stab ist schon bereitet“; auch Jes. 1
(vgl. Jes. 26, 20) hat כָּלָה diese Bedeutung nicht, es heißt
„hinschwinden, zu Ende gehen“ und עֶבְרָה heißt nicht ohne We
„Strafe“, auch nicht oben 11, 23 oder Klagel. 3, 1, wo
עֶבְרָתוֹ von Gottes Zornruthe gesagt ist. Zu einer Abweichung
Texte ist trotz LXX und Hitzig keine Ursache vorhanden.

V. 16. Wir billigen hier vollständig die Deutung von Ber
Die Frage ist: bildet der ganze Vers nur einen Satz, vom
lichen Subject ausgesagt? oder sind zwei Sätze anzunehmen
verschiedenen Subjecten? In letzterer Weise sehen z. B. de W
Umbreit, Ewald, Hitzig die Sache an und finden den Sinn
einen Armen bedrückt, thut es, um ihm, dem Armen, sein G
mehren (Gott wird den bedrückten Armen entschädigen, ihn
umsomehr segnen und reich machen, wie zum Lohn für die
widerfahrene, ungerechte Bedrückung), und wer einem Reichen
der thut's nur zum Mangel desselben, zur Minderung der
des Reichen, das schwindet wieder hin, hat keinen Segen,
Bestand. Allein diese Auffassung bietet die allergrößten Schw
keiten durch den so gewonnenen Gedanken; es wird wohl g
der Arme, ungerecht bedrückt, wird davon befreit und erlöst we
nicht aber, seine Bedrückung diene gerade zur Vermehrung
Vermögens und werde ihm damit vergolten; noch viel weniger
jemals gesagt, wenn ein Reicher ein Geschenk erhalte, so ruhe d
ein Fluch, der seine Habe verzehre. Beide Gedanken wären e
unwahr, und man mag sich drehen wie man will und obige
fassung noch so oder anders modificiren wollen, diese Schwier
bleibt, und man ist z. B. gezwungen, den „Reichen“ geradez
einen ungerechten Reichen zu deuten, was erschlichen ist.
muß also der andern Auffassung den Vorzug geben und erkl
„wer einen Armen bedrückt, um sein eigen Gut zu vermehren
gibt einem Reichen — nur zum Mangel“. Male parta

dilabuntur, vgl. 28, 8; 11, 24. Freilich darf man nicht, wie Geier und Rosenmüller, den עָשִׁיר von einem andern Reichen verstehen, als von dem Bedrücker des Armen. Daß so לְ in beiden Hemistichien nicht völlig gleich, das erste Mal von der Absicht, das zweite Mal vom Erfolg gesetzt ist, bildet keine Instanz gegen unsere Auffassung; es gehört dies gerade zu den gesuchten pointes dieser Sprüche, und überdies ist auch das zweite לְ, vom höheren religiösen Standpunkt aus betrachtet, eigentlich Bezeichnung der Absicht: der verblendete Reiche merkt's nur nicht, daß er sich selbst so Mangel zuzieht; es ist, als thue er's absichtlich! man vgl. ἵνα im N. T. Die Sentenz zeichnet eine zweifache Verkehrtheit: 1) indem ein Solcher einem Armen nimmt und einem Reichen, sich selber, der's nicht bedarf, gibt, und 2) indem der endliche Erfolg doch nur der ist, daß er zuletzt Mangel hat.

Cap. XXIII.

V. 17 u. 18. Was hier Schwierigkeit macht, ist das zweimal nach einander gesetzte כִּי־אִם, von dem es nicht möglich scheint, es beide Male in gleichem Sinne zu fassen. Wenn Umbreit, Hitzig, Zöckler ꝛc. mit Recht zum zweiten Gliede von V. 17 das Verbum des ersten wiederholen (nach dem Vorgange von Ibn-Esra), wobei קנא an zweiter Stelle in der That anders gemeint ist als in ersterer, hier = „beneiden" wie 24, 1. 19; 3, 31. Ps. 37, 1, dort dagegen = „eifern um die Gottesfurcht", ihr eifrig nachjagen, so kann dieser Wechsel sehr wohl angehen, da בְּ dort eine Person, hier eine Sache einleitet, s. auch oben zu 22, 16. Die gewöhnlich beliebte Ergänzung von „sei" (in der Furcht Jahve's) ist hart und kaum zulässig. Hier nun hat כִּי־אִם seine gewöhnliche Bedeutung = „sondern". Diese aber mit Ewald (vgl. auch de Wette: nein! sondern . .) auch in V. 18 anzuwenden: „vielmehr, es gibt noch eine Zukunft", dürfte ebenfalls gewagt sein und müßte durch eine gar zu bedeutende Einschiebung von Zwischengedanken erst gleichsam vermittelt werden, etwa wie einige Rabbiner paraphrasirten: . . wenn du Böse beneidest, so thust du, als wäre für dich keine אחרית, keine Hoffnung; diesem solle nun unser Satz entgegentreten: nicht so! sondern es gibt eine Zukunft u. s. w.

Grammatisch leichter wäre die, von Piscator, Umbreit, Rosenmü
Bertheau, Elster, Zöckler befolgte Trennung beider Conjuncti
in der Weise: „denn, wenn es [wie nicht zu bezweifeln]
Ende gibt, so wird deine Hoffnung [wenn du handelst nach
V. 17 gegebenen Rathe] nicht vernichtet werden". Allein da
machen die Stellen 24, 14 vgl. Jer. 29, 11 von vornherei
wahrscheinlich, daß die Worte יֵשׁ אַחֲרִית mit den folgenden
auf Einer Linie stehen, und auch die Logik wie die Wortste
macht solche Trennung, wie Hitzig zeigt, nicht rathsam.
bleibt nur entweder die Annahme, daß כִּי־אִם hier für einfaches
„denn" stehe, was freilich ohne weiteres Beispiel, daher bede
anzunehmen wäre, oder, daß אִם durch ein Versehen aus
eingedrungen sei. Letzteres möchten wir fast anzunehmen g
sein und sogar vermuthen, ursprünglich habe gestanden כִּי־אָז
Zeph. 3, 9): „nicht beeifere sich dein Herz um die Sünden,
dern um die Furcht Jahve's allezeit, denn dann gibt's [für
eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht ausgerottet wer
Nämlich, nach der Anschauung unseres Buches 24, 14. 20; 1
14, 32; 10, 28 wie der Psalmen (37, 37 f.) gibt es für
Bösen keine אַחֲרִית; dieses Wort wird in bonam partem gebr
und enthält eine Hoffnung auf eine kommende, bessere Zeit (Jer. 31,
ja selbst über den Tod hinaus; s. oben zu 14, 32. „Todesst
Lebensende" (Umbreit) heißt אַחֲרִית nie.

Zum Schluß dieser Bemerkungen erlaube ich mir noch h
weisen auf die treffliche hermeneutische Anweisung zu Erklärun
Sprüchwörter, wie sie mein unvergeßlicher Lehrer D. Lutz
gegeben hat in seiner „Bibl. Hermeneutik", S. 468—472.
es gelingen, immer tiefer einzudringen in diesen reichen Sc
israelitischer Weisheit und immer mehr gediegenes Gold echt
giöser Lebenswahrheit aus demselben zu Tage zu fördern!
einen kleinen Beitrag zu geben, war der Zweck obigen Versuc

2.

Der Pluralis maiestaticus

in den Thessalonicherbriefen.

Von

D. J. C. M. Laurent.

Hiemit unternehme ich es, zu beweisen, daß man überall, wo in den Thessalonicherbriefen ein auf die Person des Apostels bezüglicher Plural vorkommt, denselben als Pluralis maiestaticus zu betrachten hat. Damit stehe ich im Gegensatz zu v. Hofmann, welcher das Vorkommen dieses Plurals beim Apostel Paulus überhaupt in Abrede stellt. Bliebe mir freilich nur die Wahl zwischen der Ansicht v. Hofmann's und der der Mehrzahl der Exegeten [a]), welche bald den Pluralis maiestaticus anerkennen, bald nicht, so würde ich unbedingt die Hofmann'sche wählen; denn es scheint mir kaum denkbar zu sein, daß ein Schriftsteller, der von sich mit Wir redet, damit hie und da auch andere — seine Gehülfen — mit meinen sollte. In den Thessalonicherbriefen denkt sich Paulus immer, wenn er von sich im Plural redet, als Apostel, und spricht im Gefühl seiner Amtswürde. Die Majestät des Amtes also drückt er durch den Pluralis maiestaticus aus. Will er das nicht, spricht er mehr persönlich, so zu sagen privatim, so sagt er nur ἐγώ.

---

a) Kopp und Pelt sind meiner Meinung.

Die Durchführung dieses Satzes wird, wie ich hoffe, fü Exegese der Thessalonicherbriefe nicht ganz unfruchtbar sein.

Den festesten, früher von keinem Exegeten angezweifelten punkt gewähren die Worte 1 Thess. 3, 6: Ἄρτι δὲ ἐλθόντος μοθέου πρὸς ἡμᾶς. Denn Apg. 18, 5 heißt es ausdrü Ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅς τε Σιλᾶς[a] ὁ Τιμόθεος, συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος. Den ersten T lonicherbrief schrieb Paulus laut 1 Thess. 1, 1 in Gesellschaf Silvanus oder Silas und des Timotheos. Wäre nun mi ἡμᾶς 1 Thess. 3, 6 ein gewöhnlicher, kein Majestätsplural ge so wäre Paulus zu Korinth nicht ohne Silas gewesen, was der Angabe der Apostelgeschichte widersprechen würde.

Diesem Argumente zu entgehen, stellt v. Hofmann[b]) die H these auf: Timotheos und Silas seien nicht miteinander Makedonien nach Korinth gekommen, sondern zuerst Silas dann erst Timotheos, und Silas sei also beim Apostel zu Ko gewesen, als Timotheos von Thessalonich her daselbst ankam. gehe denn das ἡμᾶς 1 Thess. 3, 6 auf Paulus und Silva Der Letztere war freilich erst nach dem Apostel nach Korint kommen; denn nach v. Hofmann (S. 195) beschränkt sic Verfasser der Apostelgeschichte auf die beiden Thatsachen, daß P ohne seine Gefährten nach Athen und ohne sie auch nach rinth gekommen ist. Wo war denn aber Silas vor Die Apostelgeschichte sagt deutlich: in Makedonien: von kedonien kommt er nach Korinth, Apg. 18, 5.

Der Apostel war bekanntlich, ehe er nach Korinth kam, zu A Dorthin war er im Jahre 53[c]) von Beröa aus gereist. Zu angekommen, hatte er (Apg. 17, 5) den Beröern, die ihn geleitet hatten, den Auftrag gegeben, ihm den Silas und Timot welche zu Beröa zurückgeblieben waren, so bald wie möglich Athen nachzusenden. Diesem Gebote folgte Timotheos, ward

---

a) So, nicht Σίλας betone ich; s. meinen Aufsatz: „Zur Onomasti der luth. Zeitschrift 1863, S. 676.

b) Die heilige Schrift N. T.'s zusammenhängend untersucht I, 195.

c) S. meine Neutest. Studien, S. 87.

[d]ann von Paulus wieder von Athen nach Thessalonich gesandt, wie [d]as 1 Thess. 3, 2 angegeben ist. Denn dort heißt es: der Apostel [h]abe, von unüberwindlicher Sorge um die Gemeinde ergriffen, lieber [a]llein zu Athen, als ohne weitere Nachricht von den Thessalonichern [b]leiben wollen (1 Thess. 3, 1), und habe darum den Timotheos [v]on Athen fortgeschickt. Das besagt der Ausdruck ἐπέμψαμεν. [A]ber freilich nur, wenn man ihn als Pluralis maiestaticus faßt. [D]as kann v. Hofmann nicht, und darum ist nach seiner Ansicht [n]icht blos Timotheos, sondern auch Silvanus von Beröa nach [A]then gekommen, und Paulus und Silas haben den Timotheos [a]bgesandt und sind allein zu Athen geblieben. Von Athen reiste [n]achher Paulus nach Korinth (Apg. 18, 1) und zwar, wie v. Hofmann zugibt, allein. Wo war aber da Silas? wie war der wieder nach Makedonien gekommen, von wo er ja vor dem Timotheos, den er nach Hofmann's Ansicht noch mit von Athen nach Makedonien abgeschickt haben soll, nach Korinth kam? — Die Apostel[g]eschichte sagt: ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας [v]on beiden, vom Silas und vom Timotheos. Ich meinestheils [n]ehme wegen dieser Stelle an, daß Silas von Beröa nach Korinth [ka]m, daß er aus uns unbekannten Gründen dem Gebote des Apostels, [na]ch Athen zu kommen, nicht gehorchen konnte und deshalb so lange [in] Makedonien blieb, wie Timotheos, und dann mit demselben, der [ih]n von Beröa abholte, nach Korinth reiste. Das erzählt Lukas [in] der Apostelgeschichte so ausführlich nicht, aber seine Worte „ἀπὸ [τῆ]ς Μακεδονίας“ kommen so zu ihrem Rechte, und daß er oft [U]nwesentliches wegläßt, ist bekannt.

Demnach ist das ἐπέμψαμεν 1 Thess. 3, 2 ein Pluralis ma[ie]staticus; was auch dadurch nicht wenig bekräftigt wird, daß das [m]it ἐπέμψαμεν ausgesagte sogleich V. 5 durch ἔπεμψα ausge[d]rückt wird. Denn noch hat bis auf v. Hofmann kein Ausleger [an]ders gedacht, als daß die Ausdrücke διὸ μηκέτι στέγοντες — ἐπέμ[ψ]αμεν V. 1. 2. und διὰ τοῦτο κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα [si]ch einander völlig deckten. Anders v. Hofmann: er bezieht das [ἔ]πεμψα nicht auf die Sendung des Timotheos, sondern auf die [ei]nes zweiten Boten, welchen von Korinth, nicht von Athen aus

Paulus ohne Silvanus auf eigene Hand vor Timotheos A
zu Korinth nach Thessalonich abgesandt habe. Den habe P
nachher noch nach dem Timotheos allein abgesandt zu einer
wo Silvanus ihm fehlte. Dann aber sei Silvanus
gekehrt und habe den Timotheos mit empfangen. Nun frag
hätte wohl Paulus, wenn er einen Zweiten abgesandt hätte, si
Ausdrucks κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα schlechtweg bedient?
muß es Andern überlassen, darüber zu entscheiden, ob das
mit ἔπεμψα zu verbinden überhaupt nur möglich ist; in dem
nämlich, daß mit dem κἀγὼ Paulus auch ich allein, nich
wie zuerst, Silas und ich, sagen wolle. Ich beziehe das
auf das Verhältniß des Apostels zu den Thessalonichern,
Sehnsucht er theile. Ich meine, ich darf es getrosten Muthe
unbefangenen Leser überlassen, ob er lieber mit mir das 1
3, 1. 2 Ausgesagte V. 5 wiederfinden oder v. Hofmann's
thesen annehmen will; Hypothesen, deren Art so kühn zu sein
daß, wenn ein Exeget wie Hofmann sich dazu getrieben fühl
schon den ganzen Satz, den er vertheidigt, in einem beden
Lichte erscheinen läßt. Man beachte nur, daß von Silas' Ers
in Athen, von dessen Verschwinden aus Athen nach Maked
von dessen Verschwinden aus Korinth und von einem zweite
Korinth nach Thessalonich gesendeten Boten in der Apostelge
oder sonst nirgends etwas gesagt ist!

Ein fernerer Beweis für das Vorkommen des Majestätsp
in den Thessalonicherbriefen findet sich 1 Thess. 2, 18. Dort
es: διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς — ἐγὼ μὲν Π
— καὶ ἅπαξ καὶ δίς. Hier würde doch Paulus, wenn
des Majestätsplurals gar nie bedient hätte, gewiß nicht au
Einfall gekommen sein, erst den Plural ἠθελήσαμεν und
zur näheren Erörterung den Singular ἐγὼ zu setzen. Das
denke ich, der Grund, weshalb v. Hofmann (I, 191) nach
Grotius' Vorgange das καὶ ἅπαξ καὶ δίς nur mit ἐγὼ
Παῦλος verbindet und in Parenthese setzt, so daß er den A
von allen Dreien, von sich und seinen Gehülfen, das Wollen
sich selbst aber das wiederholte Wollen aussagen läßt. Gegen

Auslegung oder spricht der historische Thatbestand. Denn als Paulus das ἠθελήσαμεν schrieb, waren Silas und Timotheos kurz vorher (ἄρτι) aus Makedonien gekommen (Apg. 18, 5). Timotheos war, wie wir wissen, in Thessalonich gewesen: auf den paßte also das ἠθελήσαμεν gar nicht; paßte es auf Silas? Schwerlich! Er war ohne Zweifel in der langen Zeit, die er in Beröa verweilt war, nach Thessalonich, dem unweit gelegenen, zum Besuch gekommen. Hatte er doch beider Gemeinden, der zu Thessalonich und der zu Beröa, in Abwesenheit des Apostels wahrzunehmen! Ich zweifle also nicht im mindesten, daß das ἠθελήσαμεν hier Pluralis maiestaticus ist, dessen sich Paulus hier seiner Gewohnheit gemäß bedient, dem er aber dann entweder zu näherer Erörterung, um Mißverständnissen vorzubeugen, oder besser, weil Beides, das amtliche und das persönliche Verhältniß des Paulus in Frage kam, das ἐγὼ μὲν Παῦλος beifügte. Dem ἠθελήσαμεν entspricht dann wieder das gleich 3, 1 nachfolgende στέγοντες, wie dem ἐγὼ μὲν das στέγων ἔπεμψα 3, 5. Auch Lünemann erkennt hier in ἠθελήσαμεν wie in ἀπορφανισθέντες und ἐσπουδάσαμεν den Majestätsplural an. Wie wäre auch zu verkennen, daß V. 17 der Apostel sich und nur sich schildert? paßt denn das ἀπορφανισθέντες, das προςώπῳ οὐ καρδίᾳ auf Timotheos und Silas? Gewiß nicht! Das gibt auch v. Hofmann unwillkürlich zu, denn er redet S. 188 f. vom Apostel allein, nicht auch von dessen Gehülfen. So sind die Majestätsplurale ἀπορφανισθέντες und ἐσπουδάσαμεν wesentliche Stützen der Ansicht, daß auch ἠθελήσαμεν nur Pluralis maiestaticus sein kann.

Wie 1 Thess. 2, 17, so bieten noch manche andere Stellen nicht logische, sondern historische Gründe für den Majestätsplural dar; z. B. 2 Thess. 2, 2 ὡς δι' ἡμῶν, wo nicht blos der Brief offenbar nur den Apostel persönlich berührt, sondern auch πνεῦμα und λόγος der Gehülfen ja gar nicht in Frage kommen. 1 Thess. 1, 14 kann er doch nur von seinem Evangelium, das er selbst vertritt, reden, wie Gal. 1, 8. 9. Will er im ähnlichen Falle seine Gehülfen mit erwähnen, so sagt er es ausdrücklich: 2 Kor.

1, 19. 1 Theff. 2, 7 kann ἤπιοι nur den Apostel allein
zeichnen, und die Verfolgung 1 Theff. 2, 15 berührte nur
Das ἀπόστολοι 1 Theff. 2, 6 kann doch nur auf den A
gehen. Psychologisch erklären sich nur so Stellen, wie 2 T
3, 7. 9. 1 Theff. 2, 6. 7. 11. 19. 20; 3, 2 u. a. m. U
all redet der Apostel. Hier auch an die Gehülfen denken w
hieße meines Erachtens dem Gedanken Kraft und Saft neh
Grammatische Gründe sprechen an folgenden Stellen für
Majestätsplural: 2 Theff. 3, 9 steht τύπον neben ἑαυ
1 Theff. 2, 7 τρόφος nach ἐγενήθημεν, worauf ich jedoch
allzuviel geben will; mehr aber gilt mir das ὡς πατὴρ, wo
den Paulus zwang, zu den Pluralen παρακαλοῦντες, παρ
θούμενοι und μαρτυρόμενοι den Plural ὡς πατέρες zu
hätte er an seine Gehülfen auch mit gedacht; an seine Geh
von denen Timotheos schwerlich schon Vater zu nennen
Grammatisch zu beachten ist vor allen auch das ἡμᾶς 1 T
2, 18, wo, obwohl soeben ἐγώ, doch gleich wieder ἡμᾶς
und nicht ἐμέ. So natürlich war dem Apostel der Gebrauch
Pluralis maiestaticus. Daß aber das ἡμᾶς dem folgenden ἡ
und dem ἡμῶν V. 20 gleichsteht, ergibt psychologischer Tact.

Wir kommen jetzt an zwei Stellen, welche für die Ansicht D
welche immer, oder wenigstens mitunter in dem Pluralis m
staticus eine gewöhnliche Mehrheitsangabe sehen wollen, auf
ersten Anblick auf eine sehr blendende Weise zu sprechen sche
Es sind folgende: 1 Theff. 2, 9 und 2 Theff. 3, 8, wo der Ap
von κόπον ἡμῶν redet und ἐργαζόμενοι (zweimal), ἐκηρύξ
und ἄρτον ἐφάγομεν sagt und zwar so, daß man zuerst m
Paulus rede hier nicht blos von sich allein, sondern auch
seinen Gehülfen als solchen, die mit ihm auch sein Handwerk
trieben hätten. Das aber ist ein Irrthum, nicht blos, weil
2 Theff. 3, 9 offenbar von Paulus allein die Rede ist —
er unbezweifelt nur sein eignes Vorbild der Gemeinde vorführt
sondern weil nachweislich feststeht, daß Paulus mit seiner H
Arbeit auch den Unterhalt seiner Gehülfen verdie
Denn Apg. 20, 34 sagt er: αὐτοὶ γινώσκετε, ὅτι ταῖς χερ

μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται; eine Stelle, welche Luther und Hugo Grotius mit vollem Rechte auf die Gehülfen beziehen. Denn wenn Paulus nach Rabbinensitte auch ein Handwerk verstand, so war das von Männern griechischer Herkunft nicht zu erwarten; ein freier Römer oder Grieche, wie die Gehülfen waren, trieb kein Handwerk. Also sind auch 2 Theſſ. 3, 8 und 1 Theſſ. 2, 9 die Plurale Plurales maiestatici.

Haben wir so bewiesen, was wir beweisen wollten, so wird man uns auch zugestehen, daß 2 Theſſ. 3, 1 das ἡμῶν ein Majestätsplural ist. Das erhellt aus der dasselbe enthaltenden Stelle Kol. 4, 3. Dort heißt es: προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν — λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃ καὶ δέδεμαι. Hier sind προσευχόμενοι, der Plural, und δέδεμαι, der Singular, in einem und demselben Satzverbande zusammengestellt.

Steht das fest, so wird endlich auch der scheinbarste Einwurf den die Gegner uns machen, der nämlich, das εὐχαριστοῦμεν 2 Theſſ. 1, 2 und 1 Theſſ. 1, 3 könne nur auf die drei ja eben vorher genannten Briefsteller gehen, uns nicht irre machen. Er ist schon von Otto v. Gerlach widerlegt durch Hinweisung auf 1 Kor. 1, 4, wo εὐχαριστῶ, der Singular steht, obwohl laut V. 1 nicht Paulus allein, sondern Paulus und Sosthenes in der Ueberschrift genannt sind. Ganz dasselbe ist Phil. 1, 1 u. 4 der Fall: es heißt εὐχαριστῶ, obwohl Paulus und Timotheos an der Spitze des Briefes stehen. Die Sache verhält sich offenbar so, daß die Gehülfen zwar als den Gruß an die Adressaten mit aussprechend zu denken sind [a]), daß aber der Apostel immer sowohl gleich den Segen als auch den nachfolgenden ganzen Brief in seinem eigenen Namen und allein schrieb.

Also: in den Thessalonicherbriefen bedient sich der Apostel Paulus immer des Pluralis maiestaticus, wenn er nicht absichtlich mehr persönlich, so zu sagen privatim, reden will.

---

a) Ebenso Pelt.

Ist diese ganze Arbeit gegen v. Hofmann gerichtet, so mü
ich zum Schlusse ausdrücklich bekennen, daß ich zu dem gr
Kreise Derer gehöre, die sich dem hochverdienten Manne,
z. B. den Antichrist, das κατέχων und das κατέχον z
in das rechte Licht gestellt hat, auch für seine Auslegung
Thessalonicherbriefe zu größtem Danke verpflichtet fühlen.

Recensionen.

1.

Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte von F. Chr. Baur, nach dessen Tode herausgegeben von Ferd. Friedr. Baur. I. Band, 1. Abth., Leipz. 1865 (XVIII und 738 SS.) und 2. Abth. 1866 (XIV und 453 SS.).

Nach den großen dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's, die zu den hervorragendsten Leistungen gehören, welche wir auf diesem Gebiete haben, nach seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten, welche stets auf die dogmengeschichtliche Bewegung ihr besonderes Augenmerk gerichtet haben, nach dem in zwei Auflagen erschienenen Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, wird man zwar in diesen nach seinem Tode von dem Sohne herausgegebenen akademischen Vorlesungen nicht gerade wesentlich Neues finden. Dieselben schließen sich ziemlich genau an den im Lehrbuch eingehaltenen Gang an. Dennoch hat der Herausgeber durchaus Recht, „eine mit so viel Fleiß, Geist und Wissen im Laufe so langer Zeit zu Stande gebrachte Arbeit nicht der Vergessenheit zu übergeben" und nicht blos solche, welche sich zu den Schülern Baur's rechnen, werden ihm mit dem Referenten Dank wissen, daß er sich der sorgfältigen Herausgabe dieser „ausführlicheren und zugleich das gesammte Gebiet der Dogmengeschichte gleichmäßig und übersichtlich behandelnden Bearbeitung dieser Wissenschaft" von der Hand des großen Theologen unterzogen hat. Die vorliegenden zwei Abtheilungen des ersten Bandes umfassen die Dogmengeschichte bis Ende des 6. Jahr-

hunderts und lassen überall das sorgfältige Fortarbeiten Bau
auch im Einzelnen erkennen. In der angeführten Literatur ist
knappes Maß eingehalten, worüber wir weder mit dem Verfa
noch mit dem Herausgeber rechten; es ist das nur zu billigen, d
dürfte auch nach dem allgemeinen Maßstabe hier und da ein B
vermißt werden. So hätte bei Manes das Werk von Flü
wohl erwähnt werden sollen, bei Athanasius die Monographie
Vogt u. a. m. Diese Vorlesungen sind in ihrer breiteren A
führung wohl geeignet, uns den Standpunkt, den Baur's the
gische Geschichtsforschung einnimmt, noch einmal zu vergegenw
tigen; hierfür sind die einleitenden Paragraphen besonders cha
teristisch, so namentlich die Erörterung des Verhältnisses von Dogm
geschichte und Geschichte der Philosophie (I, 78—100). B
stehen, wie Baur hier erinnert, nicht nur in naher Beziehung
einander und greifen ineinander ein, sondern sie stehen in einem
engen Verhältniß, daß sie nur auseinander, oder als Theile ei
und desselben Ganzen begriffen werden können. Denn die Geschi
der Philosophie ist Geschichte des menschlichen Geistes d. i.
menschlichen Denkens über das an sich Seiende und Wahre (
Absolute), die Dogmengeschichte ein Theil derselben; sie hat d
selben Gegenstand, und der Unterschied ist nur der, daß sich in
Dogmengeschichte das Denken und Forschen des menschlichen Gei
in der Form des christlichen Dogma's bewegt, einer Form, we
nichts Zufälliges ist, sondern aus dem Wesen des Geistes se
begriffen werden muß, als eine im allgemeinen Entwicklungsga
des menschlichen Bewußtseins begründete Gestalt dieses Bewußtsei
Daher gerade die productivste Periode der Dogmengeschichte die
in welcher das philosophische Denken mehr und mehr in das th
logische überging. (Als an eine Analogie erinnert Baur an
Verhältniß von Weltgeschichte und Kirchengeschichte in jener mit
alterlichen Periode, in welcher die ganze Weltgeschichte zur Kirch
geschichte wurde.) Der Umschwung, wonach alles Denken in
Glauben der Kirche aufgehe — so daß die Dogmengeschichte
einem großen Theile nur die Darstellung des im Glauben
Kirche gebundenen und in ihm erlöschenden freien Denkens we
— dieser Uebergang von einer Form zur andern müsse ein Mom

des geschichtlichen Processes sein, in dessen Sphäre sich der Geist bewege.

Es ist ja nun ohne Zweifel eine richtige und für die speculative Durchdringung des christlichen Dogma wesentliche Forderung, daß die christliche Dogmenentwicklung hineingezogen und eingegliedert werde in die Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt; die ganze großartige Geistesarbeit und Gedankenbewegung der Kirche kann nicht derart von der natürlichen Geschichte des Geistes isolirt werden, daß sie in ihrer Positivität vom rein philosophischen Standpunkte aus den Charakter einer zufälligen Erscheinung erhielte. Es muß ein weiterer Horizont gewonnen werden, unter welchem man im christlichen Dogma unter eigenthümlicher Form den in der That aller philosophischen Forschung wesensverwandten speculativen Gehalt zu würdigen vermag. Jener dürftige, niedrige und äußerliche Pragmatismus, der sein Wesen getrieben hat, als die Dogmengeschichte noch eine junge Disciplin war, wird damit ebensowohl überwunden als der falsche Positivismus, welcher das System der Dogmen geschichtslos und verbindungslos mitten in die Geschichte der natürlichen Geistesarbeit hineinstellt. Allein es kommt nun vor Allem auf die Vorstellung an, welche man sich von jenem allgemeinen Entwicklungsgang des philosophirenden Geistes in seinem Verhältniß zu den realen Mächten des Lebens macht. Hier also namentlich auf die Stellung, in welche man die Religion und ihre Data zur Philosophie setzt. Baur geht daher auch zur näheren Begründung und weiteren Ausführung obiger Erörterung auf das Verhältniß von Religion und Philosophie ein. Beide sind ihm an sich im Wesen des Geistes identisch, in der Form ihrer Erscheinung wesentlich verschieden. Charakter der Religion sei, daß der Geist die Wahrheit, welche der Inhalt der Religion ist, nur als eine empfangene weiß, eine schlechthin gegebene (eine äußere Offenbarung, die ihren geschichtlichen Ursprung außerhalb der Vernunft habe); daher ihre nothwendige Form die der Vorstellung, ihr Inhalt ein Unmittelbares, das mit dem denkenden Bewußtsein noch nicht vermittelt ist. In der Philosophie dagegen wisse der Geist die Wahrheit als eine ihm immanente, als das Resultat seines eigenen Denkens. Baur hat hierin im Wesent-

lichen den Standpunkt festgehalten, den er bereits in seiner Gno
eingenommen, den der Hegel'schen Religionsphilosophie. Unterschei
er sich auch wesentlich und zum Vortheil der Sache durch ein m
objectiveres Eingehen in das Detail der Forschung und demgem
durch eine die Eigenthümlichkeit der Religionsformen und ih
concreten Inhalt wie ihren Zusammenhang, ihre Stellung zu e
ander zutreffender bestimmende Construction, als sie das den R
ligionserscheinungen keck übergeworfene Netz Hegel'scher Kategor
gewährt, so ist doch der Standpunkt überhaupt mit seiner grü
lichen Verkennung des eigenthümlichen Wesens der Religion, je
Standpunkt des absoluten Bewußtseins, aus dessen Schlingen
die Wissenschaft unserer Tage vermöge ihres realistischen mit
Thatsachen wieder Ernst machenden Charakters auf der ganzen L
der Wissenschaften loszulösen strebt, nicht überwunden. Es k
nicht die Aufgabe dieser Anzeige sein, diesen durch die wissensch
liche Ernüchterung und — Resignation der Gegenwart bereits
richteten Standpunkt des panlogistischen Rausches zu bekämpf
nur vergegenwärtigen wollen wir uns an einigen Punkten,
derselbe den Resultaten der so verdienstvollen dogmenhistorisc
Forschungen Baur's ihr Gepräge gibt.

In dem getrennten Auseinandersein jener beiden Formen
Geistes, der Religion und der Philosophie zeige sich, sagt Ba
vornehmlich der Particularismus der alten Welt; Religion
Philosophie verhalten sich so wie Orient (wobei besonders an
Judenthum gedacht wird) und Occident. Wir wollen im Vor
gehen, ohne das Wahre in dieser Entgegensetzung zu verkenn
nur einschränkend erinnern, einmal, daß doch auch für die griechi
Philosophie die Wurzel in der Naturreligion liegt, sodann a
besonders, daß der Particularismus der alten Welt ebensosehr sc
in dem Charakter der alten Religionen für sich, ihrer wesentlic
Gebundenheit an das Nationale, also in dem Verhältniß von R
ligion zu Religion liegt, sowie andererseits das Hinauswachsen ü
den Particularismus ebensosehr in der jüdischen Religion als
der heidnischen Philosophie noch auf ihrem antiken Grunde —
namentlich auch in der Stoa — sich ankündigt. Der größte Fo
schritt im Entwicklungsgange des Geistes in der vorchristlichen Z

rt nun Baur fort, sei die Durchbrechung jenes Particularismus, Aufhebung des Gegensatzes zur Universalität, eingeleitet durch Zerstreuung der Juden und das alexandrinische Weltreich, und gemeinsame Resultat von beiden Ereignissen sei auf dem Ge- des Geistes die alexandrinische Religionsphilosophie. diesem Gesichtspunkte wird nun unter Berufung auf die be- nte, in der That werthvolle Abhandlung von Georgii (Ilgen's schr. 1839) protestirt gegen die Ansicht, welche in diesen syn- stischen religionsphilosophischen Erscheinungen blos eine Ermat- g des philosophischen Geistes sieht, aber andererseits erinnert, allerdings die dieser Periode charakteristische Erhebung des stes aus der Particularität seiner Existenzformen auf den Stand- kt des allgemeinen Princips zugleich der Umschwung des Geistes der Subjectivität in die Objectivität, aus der Philosophie in Religion, aus der Immanenz des philosophischen Bewußtseins die Transscendenz der Religion und Offenbarung sei; die Wieder- rt des geistigen Lebens erfolge in der Form der Religion und igionsphilosophie. Hierbei sollte nur auch vermerkt werden, daß r Proceß von Seiten der Religion angesehen ebensosehr auch sich Erschließen der positiven Religion zur denkenden Vermitte- , als auch wieder ein Hinstreben vom Objectiven zum Sub- ven ist. Die Vermittelung jenes Fortschrittes findet nun Baur em aus der Subjectivität der griechischen Philosophie sich ent- lnden Skepticismus, dessen negative Ansicht in die positive gehen müsse, daß die Wahrheit, weil das Subject sie nicht in hat, nur von Außen empfangen werden könne. Hieraus ergibt sich immer blos das Fortschreiten zum Postulat einer Offen- ng und die Vermittelung ist ebenso auf der andern Seite zu n in dem sich Entwickeln der Religion zum universell bestim- den Principe, in der Tendenz, welche der Religion selbst schon wohnt, ihren particularistischen Charakter abzustreifen, wobei dann freilich ergibt, daß die jüdische Religion eine wesentlich re Stellung einnimmt, als die heidnische. Die Philosophie t, sagt Baur mit Beziehung auf den Neuplatonismus, hob die ranke auf, die sie von der Religion trennte, und indem in den hiedenen Formen der Religion das Eine Göttliche angeschaut

wurde und in der unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Formen
Erscheinungen frei von aller particularistischen Beschränktheit
nationalen Bewußtseins sich darstellen sollte, erweiterte sich
Bewußtsein in's Unendliche, aber es war auch mit einer Vora
setzung behaftet, die für das philosophische Denken eine schlech
gegebene war, die unmittelbare Thatsache einer Offenbarung,
welcher sich der subjective Geist nur receptiv und passiv verha
konnte. Ist nun der Neuplatonismus die eine dieser Hauptforn
in denen sich (noch abgesehen vom Christenthum) das Bewuß
der Zeit ausgeprägt hat, eine Verschmelzung der griechischen
losophie mit dem religiösen Bewußtsein des Orients, so ist
andere die jüdische alexandrinische Religionsphilosophie, welche
erklären ist aus dem Erwachen eines speculativen Triebes und
dürfnisses im Judenthum. Beide Erscheinungen gehören in
Gebiet der Geschichte der Philosophie und stehen doch in n
und wesentlicher Beziehung zur Dogmengeschichte, wie denn
die Analogie eines dogmatischen Systems sich in ihnen finde. „S
hier tritt an die Stelle des Philosophirens jenes Dogmatis
wie es zum Charakter der christlichen Theologie gehört. Es
nicht an echt speculativem Inhalt; aber der freie philosoph
Gedanke ist durch eine ihm von der Religion gegebene Form
bunden und mit einer Voraussetzung behaftet, in welcher das De
seine Schranke hat und seinen Anfang nicht in sich selbst, son
nur im Glauben nehmen kann. Die alexandrinische Religi
philosophie macht auf die Geschichte des christlichen Dogma
so den Uebergang, daß derselbe Strom, welcher bisher in der
schichte der Philosophie seinen Lauf hatte, nun in ein anderes
übergeleitet wird, in welchem er unter dem Namen der christl
Dogmengeschichte sich durch viele Jahrhunderte fortbewegt.
gibt im Grunde neben dieser keine Geschichte der Philosophie me
Man fragt nun natürlich, welche specifische Bedeutung denn
Christenthum für den Proceß des Geistes bleibt, wenn diese d
die Entwicklung des Bewußtseins und das Abstreifen der part
laristischen Schranken hervorgerufenen Erscheinungen — Neupl
nismus und Philonismus — schon im Wesentlichen das enthal
was die neue Stufe des denkenden Bewußtseins constituirt, nän

en Umschwung des Geistes aus der Subjectivität zur Objectivität, rin sein Princip wesentlich religiös, seine Form die der Relinsphilosophie ist. In der That wird ein solcher specifischer terschied nicht hervorgehoben: „Wir können das Christenthum, n wir es nach den Verhältnissen der Zeit seines Hervortretens eine Form des Bewußtseins betrachten, die sich der Geist bst in ihm gegeben hat, nur unter denselben Gehtspunkt stellen: das Christenthum der reinste Universalismus, freiung des Geistes von allem Particulären; nur in dem Allneinen, Absoluten, welches das Princip des Christenthums ist, iß sich das Selbstbewußtsein des Geistes mit sich eins. Aus n Untergang alles äußeren Lebens, der Vernichtung alles Nanalen und Individuellen u. s. w., konnte der Geist sich nur in h selbst zurückziehen, um durch diese Verinnerlichung, diese Verfung in sich selbst — — sich eine neue Form des Daseins zu den, die als eine Wiedergeburt des ganzen Lebens nur ein Umwung aus der Subjectivität in das Objective, an sich Seiende, die Rückkehr zu Gott sein konnte." Alles dieses gilt nach ur's Darlegung z. B. auch vom Neuplatonismus, und der terschied wäre dann nur ein formeller, den Baur hervorhebt, m er fortfährt: „Eben darum trat das Christenthum nicht als losophie, sondern nur als Religion in die Welt ein, aber der Form der Religion, als göttliche Offenbarung, war es nun h ein schlechthin Gegebenes, das in seiner Unmittelbarkeit nicht genstand des Denkens und Wissens, sondern zunächst nur des aubens sein konnte. Glaube ist der Ausgangspunkt, das Dogma selbst der Glaube in der Weise der Vorstellung, — eben hierin t der große Unterschied der Geschichte der Philosophie und der istlichen Dogmengeschichte, — ein Unterschied aber freilich, der h dem Früheren doch auch wieder sich aufhebt vom höheren Getspunkt der Geschichte der Philosophie aus, insofern hier die gmengeschichte selbst als Theil der Geschichte der Philosophie heint, nämlich in demjenigen Stadium, wo sich eben der Geist z an das Objective hingegeben, die Philosophie als solche sich fgegeben hat, welches aber doch ein nothwendiges Stadium für zu sich selbst kommende Philosophie ist. „Die Richtung des

Geistes ist hier, sich in den Inhalt des Glaubens immer mehr vertiefen und in ihm sich zu objectiviren, bis der Inhalt d Glaubens soviel möglich erschöpft und der freie bewegliche Fl des Denkens selbst gleichsam zu einem stehenden System streng sich abgeschlossener, durch eine äußere Autorität bestimmter Dogm geworden ist, zu einem sich selbst äußerlich und transscendent wordenem Denken." Hier bleibt dann natürlich nichts übrig, Auflösung und Zurücknahme des Objectivirten in den zu sich sel kommenden Geist, wie dies Baur nun weiter ausführt. „We es im Wesen des Geistes begründet ist, daß die Geschichte Philosophie auf einem bestimmten Punkte in die Geschichte Religionsphilosophie und Theologie oder die Geschichte des chri lichen Dogma übergeht und auf diese Weise das freie philosophis Denken ein durch den Glauben gebundenes, nur innerhalb Glaubens sich bewegendes und am Glauben entwickelndes wird, ist es im Wesen des Geistes nicht minder begründet, daß er v dieser Gebundenheit sich wieder losmacht. Er geht dazu gleichs aus sich heraus, um im Dogma sich selbst zu objectiviren, in de selben eine ihm selbst fremde und transscendente Welt zu schaff um auf der andern Seite aus dieser Objectivität, die er sich sel gegenüber gestellt hat, sich wieder in sich selbst zurückzunehm Dem Dogma muß die äußerliche Gestalt, die es an sich hat in welcher der Geist sich seiner selbst entäußert hat, dadurch wie genommen werden, daß es auf seinen innern im Wesen des Geis liegenden Grund zurückgeführt wird." Diese Selbstauflösung Dogma wird ganz in Strauß'scher Weise und mit Berufung ihn dargestellt, und es ergibt sich daraus, daß wie die Geschic der Philosophie überging in Geschichte des Dogma, diese wieder überzugehen und sich aufzulösen hat in Geschichte der Philosoph Es ist aber nicht genug, wenn Baur hier sagt: „wie früher Dogmengeschichte die Geschichte der Philosophie in sich unterge ließ und alle geistige Bewegung nur von einem dogmatischen I teresse ausging, so ist jetzt das Umgekehrte und das philosophis Element ist in der Entwicklungsgeschichte des Dogma so sehr d überwiegende, daß es vorzugsweise das bewegende Princip ist sondern es wäre zu dem Geständniß fortzugehen, daß das Dogm

solches völlig in der Speculation verschwinden, die Dogmen-
hichte völlig untergehen müsse in der Geschichte der Philosophie.
Es liegt auf der Hand, wie diese Ansicht nur die consequente
sführung ist von jener Betrachtung des Christenthums als einer
m des Bewußtseins, die sich der Geist selbst in ihm gegeben
, und diese wiederum nur die Consequenz jener Grundansicht
Wesen der Religion als einer unvollkommenen, in der nie-
n Form der Vorstellung festgehaltenen Philosophie, als eines
wendigen, aber auch nothwendig zu überwindenden Durchgangs-
nents in der Entwicklung des Geistes. Dem Geiste, weil er
möge des Hegel'schen Kunststücks nicht bestimmt als der immer
hränkte, an den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität,
h da wo er sich ihn vermittelt, doch immer gebundene mensch-
e Geist, sondern als der Geist im absoluten Sinne gedacht wird,
reibt man jene absolute Production und Wiederzurücknahme alles
halts zu, vermöge deren er in Allem nur sich selbst erfaßt.
mit ist nothwendig gegeben, daß, wenn es, wie Baur sagt, der
igion schlechthin wesentlich ist, ihren Inhalt nur als einen em-
igenen, gegebenen zu wissen — und in der That schließt ja das
giöse Leben bestimmt aus, daß der Mensch in ihm sich autonom
autoproductiv weiß — mit der von dieser Philosophie ange-
mmenen Geistesentwicklung die Religion als solche aufgehoben
den muß. Ja nicht blos die Religion, sondern alle die Mo-
te des Gemüthslebens, deren Werth wesentlich darauf beruht,
der Mensch in ihnen durch Realitäten außer und über ihm
etisch oder praktisch (ethisch) bestimmt wird, verlieren ihre innere
hrheit mit jener Erhebung auf die Scheinhöhe des absoluten
wußtseins. Wie im Interesse dieser Gebiete, wie andererseits
in dem der Erfahrungswissenschaften, so muß auch in dem
Religion gegen diese Grundstellung protestirt und fest daran
alten werden, daß der menschliche Geist in seiner gesammten
wicklung nur an dem innerlich und äußerlich Gegebenen, Em-
ngenen arbeitet und aus dem, was diese Philosophie den Stand-
kt der Subjectivität (welche die Objectivität sich gegenüber hat)
nt, in Wahrheit nicht herauskommt. Es ist nur ein Zeichen
der blendenden Macht des Systems, wenn ein so scharf und

geistvoll auffassender Historiker wie Baur in der That meinen ka
mit jenen Sätzen das wahre und eigentliche Wesen des Chris
thums bezeichnet zu haben. Jedenfalls ist es, wie auch die A
fassungen davon noch auseinandergehen mögen, dem Christenth
wesentlich, die Einheit Gottes und des Menschen eben nicht
eine an sich seiende, sondern als eine erst gesetzte, durch Chri
geschichtlich zu Stande gekommene zu fassen, welche nicht nur
wesentlichen Unterschied, sondern auch die factische Trennung d
die Sünde voraussetzt. Will man dies Alles nur als die auf
speculativen Standpunkt aufzuhebende Form der Vorstellung fa
so gestehe man ein, daß man damit eben seinen Standpunkt n
mehr auf dem Boden des historischen Christenthums nimmt,
dern der Voraussetzung nach über demselben, daß also der dogm
geschichtliche Proceß, wenn er hierzu führen soll, nicht blos
Auflösung des Dogma in Philosophie, sondern ebendamit auch
Aufhebung des Christenthums als Religion ist. Es ist für d
ganze Auffassung charakteristisch, daß die gesammte Baur'sche
schichtsforschung eigentlich doch Person und Werk Christi im dun
Hintergrunde stehen läßt; sie schrumpft, so zu sagen, zusam
zum bloßen mathematischen Anfangspunkt der Entwicklungsli
Dies kommt zum Ausdruck da, wo Baur von dem Anfange
Dogmengeschichte handelt (I, 15 ff.). Es handelt sich darum,
das N. T., die Lehre Jesu und der Apostel, schon mit hi
gehöre. Die Antwort lautet, daß der Anfang der Dogmengeschi
nur sein könne der Anfang der Bewegung des Dogma; w
nun, wie es in der That der Fall sei, in der neutestamentli
Lehre diese Bewegung des Dogma schon beginne, so gehöre sie a
in die Dogmengeschichte. Münscher habe gegen Ziegler Recht,
Lehre Jesu und der Apostel könne, da an ihr die ganze Geschi
des Dogma hänge, vom Inhalt der Dogmengeschichte nicht a
geschlossen werden. Aber die weitere Frage sei, ob die Lehre J
und der Apostel in der Dogmengeschichte so voranzustellen sei,
wir in ihr das Unveränderliche haben zu dem Veränderlichen
Dogma in der Dogmengeschichte (Engelhardt). Man kö
das allerdings in gewissem Sinne zugeben und das biblische W
als das Substantielle betrachten, das dem ganzen Inhalte d

gma zum Grunde liege, so daß demnach das Wort der Schrift, richtig erklärt, als das Unveränderliche zum Veränderlichen des gma sich verhalte. Nur sei zu bezweifeln, daß es möglich sei, dem Wege der Exegese alle Differenzen hinsichtlich des Schrift-alts abzuschneiden (um diesen unveränderlichen Kern rein heraus-hälen). Es komme auf die Ansicht an, die man von der im T. enthaltenen Lehre Jesu und der Apostel habe. Betrachte sie so sehr als Ein Ganzes, daß Alles zusammen eine und selbe Einheit bilde und sich nirgends ein wesentlicher Unter-ed zu erkennen gebe, so wäre es höchst überflüssig, auf einem alte, auf welchem sich noch keine geschichtliche Bewegung zeige, länge zu verweilen, als eine Darstellung der gesammten Lehre u und der Apostel erfordere. Die Dogmengeschichte wäre be-ftigt, die Lehre Jesu und der Apostel (als ein Ganzes im erör-ten Sinne) schlechthin vorauszusetzen als das an sich Unverän-liche, das erst auf dem Boden rein menschlicher Geschichte in Reihe von Veränderungen übergegangen sei. Anders, wenn den Schriften des N. T.'s selbst schon verschiedene Auffassungen ursprünglichen Lehre Jesu, verschiedene Richtungen und Lehr-en zu unterscheiden sind. „Dann sind hier bereits die Anfänge selben Bewegungen zu erkennen, welche in der Dogmengeschichte n weiteren Verlauf nehmen, und der Inhalt des N. T.'s ist n nicht blos Voraussetzung der Dogmengeschichte, sondern selbst n der Anfang der geschichtlichen Bewegung." Es liegt dann in der Oekonomie der theologischen Disciplinen, wenn der fang dieser geschichtlichen Bewegung, soweit er in die Sphäre neutestamentlichen Schriften fällt, als neutestamentliche Theo-e abgezweigt ist von der Dogmengeschichte. „Die Dogmen-chichte hat zwar in der biblischen Theologie, in welcher ihr An-gspunkt liegt, einen Punkt, welcher nicht in die Sphäre Bewegung fällt; aber ihr Interesse ist es, diesen nkt so hoch als möglich hinaufzurücken, und ihn r in der Lehre Jesu anzuerkennen, wie sie für die ostolischen Lehrbegriffe im Grunde eine bloße Vor-ssetzung ist." Was Letzteres heißen soll, ergibt sich näher dem Folgenden: „Es kann daher kein Zweifel sein, daß, wenn

auch nicht die Lehre Jesu selbst, sofern sie nichts unmitt
bar Gegebenes ist, doch die Lehrbegriffe der Apostel schon
Sphäre dogmengeschichtlicher Bewegung angehören.“ Man
gleiche hierzu, was Baur in seinem Lehrbuch der christli
Dogmengeschichte (2. Ausg., Tüb. 1858) S. 5 f. sagt: „W
ihr (der Dogmengeschichte) auch der an die Person Jesu
knüpfte und mit ihr identische substantielle Inh
des christlichen Bewußtseins als der unwandelb
Grund aller geschichtlichen Bewegung gelten muß,
ist ihr doch die ursprüngliche christliche Lehre selbst nur durch
Vermittelung der neutestamentlichen Schriftsteller gegeben, in d
Darstellung sich schon die Keime der Differenzen wahrnehmen la
die in der Folge in eine so große Weite auseinandergegangen
Auch auf dem Boden der biblischen Theologie muß es daher
Dogmengeschichte wenigstens freistehen, so weit zurückzugehen,
sie Differenzen nachweisen kann. — — In keinem Fall
auch die Lehre Jesu zum Inhalt der Dogmengeschichte gere
werden. — — Gegenstand der Dogmengeschichte ist die L
Jesu nur in der Form ihrer geschichtlichen Entwicklung.
Lehre Jesu ist überhaupt nicht Dogma, sondern
der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grunde l
gende und über ihr stehende Allgemeine und Prin
pielle des christlichen Bewußtseins, das die Dogm
geschichte nur voraussetzen und nur in der Form in
aufnehmen kann, in welcher es auf dem Gebiete der neutestam
lichen Theologie schon seine bestimmtere Fassung erhalten h
Das Verhängnißvolle dieser Erörterungen liegt unseres Erach
nicht darin, daß auch die apostolische Lehre und ihre Typen ber
in die dogmengeschichtliche Bewegung hineingezogen werden, —
ist vielmehr unumgänglich und die specifische Dignität des apo
lischen Wortes für die gesammte Dogmenentwicklung damit
wohl vereinbar — auch nicht darin, daß es der „Lehre Jesu“
gesprochen wird, Dogma zu sein, sondern darin, daß als der
unbewegliche Punkt, welcher die bleibende Grundlage der dogm
historischen Bewegung bilden soll, nur wieder das Allgemeine
Principielle des christlichen Bewußtseins, welches an die Pers

su geknüpft wird, erscheint, also etwas rein Ideelles in
er Allgemeinheit vielmehr über dem ganzen Proceß der Dogmen-
wicklung Schwebendes, welches erst in den concreten Formen des
gma historisch wirklich und faßbar wird, und dessen Anknüpfung
die Person Jesu daher für die Sache selbst zufällig bleibt; ein
emeines Princip, nicht eine historische Grundlage, welche in
r Realität zugleich schöpferisch wirkende Ursache, zugleich reales
ncip und Object des Dogma wäre. Mit jener Fassung ist dann
lich von vornherein das Resultat der ganzen Dogmenentwicklung
wendig vorgezeichnet, nämlich die Auflösung des Dogma als
en, sofern dasselbe in der apostolischen wie in der kirchlichen
re durchaus auf der Voraussetzung ruht, daß man es im christ-
en Dogma zu thun habe mit der ideellen Durchdringung von
orisch gegebenen Realitäten, Heilsthatsachen von bleibender Be-
tung in Christi Person und Werk, diese Voraussetzung aber nach
r allgemeinen Fassung des Princips nur als eine der dogma-
en Entwicklung auf einer bestimmten Stufe eigenthümliche, dem
rischen Proceß wieder verfallende Form des Bewußtseins er-
nen muß. Mich dünkt aber, selbst wenn man jenen specula-
Standpunkt innehält, für welchen „der ideale Christus immer
er die Bande zerreißt und durchbricht, welche ihn mit dem
rischen in der unmittelbaren Einheit des individuellen Gott-
schen zusammenhalten sollen" (Lehrb. der Dogmeng., S. 385),
te man es auch für die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht
ehen, sich von der mit der historischen Kritik verbundenen bibli-
Theologie das Bild des historischen Christus, seines Selbst-
ßtseins und seiner Selbstbethätigung geben zu lassen, den histo-
en Kern jener apostolischen „Voraussetzung", soweit man nur
nd glaubt, demselben nachkommen zu können, als historischen
angspunkt hinzustellen.

Wie sehr die historische Entwicklung der apostolischen Lehre in
Luft hängt, wenn man sich dieser Aufgabe entschlägt, ergibt
z. B. da, wo Baur von Paulus als dem eigentlichen Anfänger
christlichen Theologie und von seiner Loslösung des Christen-
ms vom Gesetz redet: „In dieses freie Verhältniß zum Gesetz
nte das Christenthum sich nur dann setzen, wenn es ein vom

Gesetz verschiedenes und von ihm ganz unabhängiges Princip
Heils in sich hatte. Dies Princip konnte nur der
Jesu sein" (I, 142). Muß dies nicht als eine ganz lo
und gleichsam zufällige Combination erscheinen, so lange man
blos jene ideelle Voraussetzung des Allgemeinen und Principi
des christlichen Bewußtseins im Auge hat, welches sich an die Pe
Jesu knüpft, während der tiefe und nothwendige Zusammen
nur dann, dann aber auch sofort, in die Augen springt, wen
ruht auf der Voraussetzung einer realen Wirkung oder Se
bethätigung der Person Jesu ohne Gleichen, nicht blos auf dem
gehen eines neuen Bewußtseins, sondern auf einem Wirken,
Selbsthingabe, einer sittlichen Liebesthat von schöpferischer B
tung? Es wird nicht nöthig sein, hier weiter zu verfolgen,
mit jenem Mangel eines wahrhaft realen historischen Fundam
welches den ganzen Bau des Dogma zu tragen vermag, die
Construction Baur's von der Entwicklung des apostolischen und
apostolischen Zeitalters wesentlich zusammenhängt, jener Mangel
aber nur die Consequenz seiner speculativen Grundanschauung

Abgesehen hiervon vergegenwärtigen natürlich die vorlieg
Vorlesungen namentlich in der Darstellung der großen dogmati
Streitigkeiten der alten Kirche auf's Neue die große Meisters
Baur's in der begrifflichen und gesetzmäßigen Entwicklung
Dogmen und erinnern dabei von selbst vielfach an die bleibe
Verdienste, welche er sich durch seine monographischen Arbe
insbesondere durch seine Geschichte der Dreieinigkeit und Me
werdung erworben hat. Neben den großen Vorzügen begriffl
und speculativer Durchdringung geht freilich als eng damit zu
menhängend nicht selten die Verwischung der individuellen und
porären Züge her. Nicht als ob er über den höheren Entwicklu
gesetzen, nach denen das Dogma seine begriffliche Bewegung d
setzt, die concreten Faktoren, das empirische Detail und die co
rirenden historischen Verhältnisse aus dem Auge ließe. Es ist
sogar, wie wir beispielsweise anführen wollen, gerade bei ihm
gefallen, daß er den äußern Verlauf der arianischen Streitigk
in einer für die Dogmengeschichte kaum erforderlichen Ausführlic
aufgenommen hat. Wir haben einen anderen Punkt im Auge,

lchem sich Stärke und Schwäche der Baur'schen Darstellung im
ten Zusammenhange zeigen. Indem Baur über die zufälligen,
bestimmten Zeit angehörigen, vergänglichen Formen gewisser
obleme hinauszugehen bemüht ist zu höheren allgemeinen Gesichts-
lten und auf den tieferen speculativen Kern, begegnet es ihm
t selten, daß er bei Beurtheilung eines dogmatischen Stand-
ktes, die Schranken des zeitlichen Horizonts verkennend, moderne
culative Consequenzen des eigenen Standpunktes unterschiebt.
entspricht es z. B. doch wenig dem Gottesbegriff des Origenes,
nn er (I, 420 f.) diesem die Ansicht zuschreibt, Gott könne nur
der endlichen Welt zum Bewußtsein seiner selbst gelangen.
ensowenig historisch haltbar dürfte es sein, wenn er (I, 492)
der Lehre des Arius bereits „die richtige Ahnung der Wahrheit"
det, „daß die Endlichkeit des Sohnes, wenn sie eine wahre und
rkliche sein solle, keine andere sein könne, als die Endlichkeit der
lt", oder wenn er die Hauptidee des Apollinaris in dem Be-
ffe einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menschen,
er solchen, die ihre Wahrheit nur darin hat, daß Gott und
nsch an sich ihrem innern Wesen nach eins sind, siehet und
nt, die ganze Ansicht desselben dränge hin zur Idee einer ewigen
nschwerdung (II, 214 f.). Ueber die allerdings vorhandene
alogie treten dabei die gänzlich verschiedenen Grundvoraussetzungen
gebührlich zurück.

Als besonders dankenswerth sind Referenten die ausführlichen
schnitte erschienen, welche Baur als Geschichte der Apologetik in
en Zeiträumen (1. bis zur Synode von Nicäa, 2. von da bis
de des 6. Jahrhunderts) der Geschichte der einzelnen Dogmen
ausschickt.

W. Möller.

2.

D. Hermann Hupfeld. Lebens- und Charakterbild ei
deutschen Professors, gezeichnet von D. Eduard Rieh
ord. Prof. d. Theol. in Halle a. S. Halle, Verlag
Julius Fricke. 1867. 155 SS. 8°.

Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt von D. Herma
Hupfeld. 2. Auflage, herausgegeben von D. Edu
Riehm. Erster Band. Gotha, Friedrich Andr
Perthes. 1867. XVI und 506 SS. 8°.

Die „Studien und Kritiken“ haben bisher dem am 24. A
1866 zur ewigen Ruhe eingegangenen Professor D. Herm. Hup
noch kein Wort der Erinnerung gewidmet. Und doch hat der
nicht nur vermöge der hervorragenden Stellung, die er als
der ersten unter den alttestamentlichen Forschern unserer Zeit
der Theologie einnimmt, sondern auch vermöge seines näheren
hältnisses zu unserer Zeitschrift wohlbegründeten Anspruch dar
daß auch hier sein Gedächtniß in Ehren gehalten werde. Hup
gehörte nämlich zu dem Kreise von Mitarbeitern der Studien, w
von Anfang an mit der Redaction enger verbunden gewesen
sie durch Rath und That unterstützt haben; als solcher hat er z.
an der Conferenz Theil genommen, auf welcher Ullmann, Nit
und Sack, Müller und Kling im September 1835 in M
burg über den gedeihlichen Fortgang des damals noch jungen Un
nehmens Berathung pflogen. Schon der erste Jahrgang ent
einen Beitrag von seiner Hand; seine Abhandlungen „kritische
leuchtung einiger dunklen und mißverstandenen Stellen der altte
mentlichen Textgeschichte“, die für die letztere, soweit es sich
die äußere Textgestalt handelt, eine epochemachende Bedeutung
wonnen haben, sind eine Zierde der „Studien“ (Jahrg. 18
und 1837); und eine im Jahrg. 1861 befindliche Abhandl

ndete, daß auch in späteren Jahren sein Interesse für unsere chrift lebendig geblieben war. — Wenn wir trotzdem unsere its- und Dankespflicht gegen den Entschlafenen bisher noch erfüllt haben, so lag der Grund davon lediglich darin, daß unterzeichnete Mitherausgeber, dem als Schüler, Freund und gen die Erfüllung derselben vorzugsweise obgelegen hätte, mit Ausarbeitung eines ausgeführteren Bildes des Lebens und ens Hupfeld's beschäftigt war. Dasselbe liegt nun vor, und arf ich mich hier darauf beschränken, in wenigen Worten auf Gedächtnißschrift hinzuweisen.

er äußere Lebensgang Hupfeld's war ein einfacher [a]); meine abe bestand daher vorzugsweise in der Veranschaulichung des en Reichthums seines gesunden, kräftigen und ganz dem Dienste

---

Geboren am 31. März 1796 in Marburg, erhielt Hupfeld seine Schulbildung theils durch seinen Vater, der Pfarrer in Dörnberg bei Holzappel, dann in Melsungen und zuletzt Metropolitan in Spangenberg war, und einen mütterlichen Oheim, den württembergischen Pfarrer Sigel in Sigingen, theils auf dem Gymnasium in Hersfeld. Von Ostern 1813 bis um Herbst 1817 studirte er in Marburg, vorzugsweise unter Arnoldi's Leitung. Nachdem er die Universität als D. phil. verlassen hatte, wurde r zuerst zweiter Major an der Stipendiatenanstalt in Marburg, dann im Frühjahr 1819 Professor am Gymnasium in Hanau. Durch Kränklichkeit ur Aufgabe seiner Stelle genöthigt, lag er vom Herbst 1822 an wieder einen theologischen, namentlich alttestamentlichen und orientalischen Studien b, zuerst im Elternhause, dann in Halle unter der Leitung von Gesenius. Hier habilitirte er sich im Herbst 1824 in der philosophischen Facultät, siedelte aber im Frühjahr 1825 nach Marburg über, wo er im Herbst desselben Jahres zum außerordentlichen Professor der Theologie, im Frühjahr 1827 um Ordinarius für die orientalischen Sprachen und im Herbst 1830 zugleich zum Ordinarius in der theologischen Facultät ernannt wurde. Im April 1832 verehelichte er sich mit Marie Suabedissen, der ältesten Tochter des bekannten Philosophen, die ihm 3 Töchter und 3 Söhne schenkte. Nach dem Tode von Gesenius trat er Herbst 1843 als dessen Nachfolger n die theologische Facultät zu Halle ein, von der er auch schon 1834 zum D. theol. ernannt worden war. Kurz nach der Uebersiedelung (Jan. 1844) traf ihn der schwere Schlag des Todes seiner edlen Gattin, der zwei Jahre später auch sein jüngstes Töchterchen nachfolgte. In dem neuen großen Wirkungskreise erfüllte er in rüstiger, auch im höheren Alter ungeschwächter Kraft und mit gewissenhaftem Eifer mehr als 23 Jahre lang ununter-

der Wahrheit und des Rechtes geweihten Lebens und in der
gehenden Charakteristik seiner mehr als 40jährigen Wirksam
während deren er sich in allem Wechsel der Verhältnisse und
schenden Strömungen als ein stets sich selbst treu gebliebener
hafter Vertreter bestimmter wissenschaftlicher, kirchlicher und
tischer Grundsätze und Ueberzeugungen bewährt hat. Seinem Le
gange entsprechend mußte meine Darstellung in drei Absch
zerfallen: die Zeit der Entwicklung, die der Marburger und d
Halle'schen Wirksamkeit. Die mir von der Familie überg
vollständige Sammlung der Briefe, die er von seinem 13. L
jahre an an seinen Vater und an seinen Oheim Sigel gesch
hat, haben es mir möglich gemacht, im ersten Abschnitt ei
ich hoffe auschauliches und lebendiges Bild seiner inneren En
lung zu geben.

Dasselbe kann vielleicht Manchem, namentlich unter unsern j
Theologen zur Orientirung über die in der Schriftbetrachtun
=Behandlung vorhandenen Gegensätze dienen; denn es spiege
darin der Entwicklungsgang, den diese im Ganzen und Groß
den letzten zwei Jahrhunderten genommen hat. Der durc
Oheim in Hupfeld's Herz gepflanzte Bibelglaube hat anfang
streng supranaturalistische Form; er kommt aber immer m
peinlichen Conflict mit den Wahrnehmungen, welche Hupfe
seinem von offenem und unbestechlichem Wahrheitssinn gel
Studium der heiligen Schrift über deren wirkliche Beschaf
und über das Verhältniß ihres Inhaltes zu demjenigen a
Denkmäler des Alterthums gemacht hat; und doch kann er
seinen Bibelglauben aufgeben, noch ohne Verleugnung der Wa
den eingeschlagenen Weg streng geschichtlicher und kritischer S
forschung verlassen. Da eröffnet ihm zuerst Herder das Ver
niß für das menschlich Schöne im A. T.; und indem e
nun mit Liebe und Begeisterung weiter in die heiligen Sc

---

brochen die Pflichten seines Berufes, bis ihn im Frühjahr 1866 am
abend seines 70. Jahrestages eine Brustfellentzündung auf das K
lager streckte, in Folge deren am 24. April um die Mittagsstun
Gehirnschlag seiner Wallfahrt ein Ziel setzte.

eft, enthüllt sich ihm mehr und mehr in dem menschlich-geschicht-
n Entwicklungsgang des israelitischen Volkes und seiner Religion
Walten des göttlichen Geistes; es tritt ihm in demselben zu-
 eine fortgehende das erwählte Volk durch das Wort begeisterter
esmänner und durch eigenthümliche Institutionen und Füh-
en zu seiner weltgeschichtlichen Bestimmung erziehende Wirksam-
des lebendigen Gottes, und in den nach Form und Inhalt echt
chlichen biblischen Schriften zugleich ein ewiger göttlicher Offen-
ngsinhalt in überzeugungskräftiger Klarheit vor Augen; und
em gilt ihm die kritische und geschichtliche Schriftforschung,
de weil sie den menschlichen Charakter der heiligen Schrift
tändiger in's Licht stellt, zugleich auch als der Weg zur kla-
 Erkenntniß der Offenbarung Gottes in ihrer geschichtlichen
lität und in ihrem wahren Charakter.

für den zweiten und dritten Abschnitt standen mir als
llen außer den Schriften und Abhandlungen Hupfeld's die zahl-
en Briefe zu Gebote, die er mit seinem vertrautesten Freunde,
Staatsrath Bickell, von 1832—1848 gewechselt hat; und
1850 an konnte ich auf Grund eigenen, theils mündlichen,
 schriftlichen freundschaftlichen Meinungsaustausches berichten.
hatte hier nicht blos seine academische und fachwissenschaftliche
igkeit zu charakterisiren; denn bei allem Eifer in den müh-
en und oft entlegensten Detailuntersuchungen und bei der pünkt-
en Gewissenhaftigkeit in Erfüllung der nächsten Berufsaufgaben
Hupfeld zugleich voll lebendiger Theilnahme für die Angelegen-
 des öffentlichen Lebens und hatte einen starken Trieb, seinen
zeugungen in demselben Geltung zu verschaffen. Darum tritt
nem Leben und Wirken auch die thätige Theilnahme an den
ben des kirchlichen und des politischen Lebens bedeutsam hervor.
 gerade für die hierauf bezüglichen Partieen meiner Darstellung
chte ich, daß sie auch in weiteren Kreisen Beachtung fänden.
 wird aus dem einfachen Referat über seine kirchliche Wirk-
eit (S. 43—48. 58—74. 100—103 und 116—119) die
rzeugung gewinnen, daß er mit gleicher Energie für die freie
iftforschung gegen die Autorität des Buchstabens und der Tra-
, wie für das Heiligthum des echt evangelischen Glaubens

und das Bekenntniß der Kirche gegen Naturalismus und Verst
aufklärung eingetreten ist, und zwar letzteres in einer Zeit, wo
weder Protection von oben, noch der Beifall zahlreicher Gesinn
und Parteigenossen dazu ermunterte; man wird finden, daß er
entschieden die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche, die W
herstellung einer der Gemeinde zu ihrem Rechte verhelfenden Ki
verfassung und die Gewährung voller Freiheit zur Bildung
religiöser Gemeinschaften forderte, als er innerhalb der evange
Kirche das gute Recht des ihre Grundlage bildenden Glaubens
die Schwankungen der Theologie und die Gefahren einer sch
losen Lehrwillkür gesichert wissen wollte; und als Grundtri
seiner ganzen kirchlichen Thätigkeit wird man das innerlichs
lebendigste Interesse für eine wahre Erneuerung der evange
Kirche durch den Geist des lebendigen, gesunden und tapfern Gla
der sie in ihren Anfängen beseelt hatte, erkennen. — Die M
lungen aber über seine politischen Meinungsäußerungen (S. 53
91. 94. 103—106) und über sein mannhaftes Auftreten w
der Sturmjahre von 1848—1851 (S. 106—116) zeigen ih
einen Mann, der mitten im Kampf der Parteien nach A
alttestamentlichen Propheten das Panier der ewigen sittlichen
nungen hochhielt, der ohne Menschenfurcht und Menschengefä
nach oben wie nach unten, und bald gegen die eine, bald geg
andere Partei für Recht und Wahrheit eintrat, und auf
seiner durchaus von sittlich-religiösen Grundüberzeugungen getr
und bestimmten Weltbetrachtung sich kaum jemals über den n
Charakter der Zeitbestrebungen täuschte und oft in überrasch
Weise ihren Ausgang voraussagte. —

Einen Hauptwendepunkt in seiner Halle'schen Wirksamkeit
der Anfang der entschiedenen politischen und kirchlichen Reac
periode; denn von da an zog er sich nicht nur von der th
Betheiligung an den Angelegenheiten des öffentlichen Lebens
zurück und widmete seine Zeit und Kraft fast ausschließlich
nächsten Berufsaufgaben und der literärischen Arbeit in seiner
sonderen Fache; sondern er führte fortan auch, durch die verän
Verhältnisse in eine andere Stellung gedrängt, sein scharfes Sc
vorzugsweise im Kampfe gegen diejenigen, welche mit dem Ans

nen Wächter der Kirche und ihres Bekenntnisses zu sein,
eit, Gesundheit und Wahrhaftigkeit der Schriftforschung
n. Gerade in diesem Kampfe hat er bis in seine letzten
e hinein am meisten Verkennung erfahren. Seinen in-
Motiven und letzten Zielen nach wird man denselben nur
tig würdigen, wenn man beachtet, daß er seinen Protest
Reaction in der Kirche und Theologie, ebenso wie einst
die falsche Aufklärung „von den anerkannten Grundsätzen
en biblischen Christenthums und den ewigen Grundlagen
gion aus“ erhebt. Man wird dann gewiß auch den Ein-
innen, daß die rücksichtslose Schärfe, mit welcher er
das angriff, worin andere unentbehrliche Stützen und
en des Glaubens erkennen zu müssen meinen, eine Folge
Ueberzeugung war, daß die göttliche Wahrheit ein Heilig-
das als solches auch gegen allzu zudringliche Freunde und
e Vertheidiger gewahrt werden müsse, und daß die Stützen
Flitter, mit denen Menschenkunst und Menschenwitz sie
zu müssen glaubt, die ihr eigene Kraft, sich selbst den
nd Gewissen zu bezeugen, nur zu beeinträchtigen vermögen.
Bericht über sein Ende habe ich eine gedrängte Charakter-
vorausgehen lassen; man wird finden, daß ich hier, wie
nzen Schrift, bei aller liebe- und pietätsvollen Hervor-
iner vorbildlichen Charaktereigenschaften auch die Einseitig-
d Schranken, welche ihm wie jedem anderen anhafteten,
chwiegen habe; denn das Bewußtsein, daß der Vollendete
volle Wahrhaftigkeit in unerbittlicher Strenge zur Pflicht
haben würde, hat mich von Anfang bis zu Ende nie ver-
– Möge das Büchlein etwas dazu beitragen, daß manchem
Zeitgenossen in Hupfeld's Leben und Wirken die Bewährung
hlspruchs: „der Kampf für Wahrheit und Recht ist nichtig
hrhaftigkeit und Gerechtigkeit“, lebendig vor Augen trete.
Zeit der Parteiungen und des Kampfes ist es nöthig und
das Vorbild solcher Charaktere, die, unzugänglich für die
er persönlichen und der Parteiinteressen, nur jenen höheren
n folgen, wohl im Gedächtniß zu behalten.
enütze diese Gelegenheit, um auch auf den zu Anfang dieses

Jahres in zweiter Auflage von mir herausgegebenen erste
des Psalmencommentares Hupfeld's, der als sein
größeres exegetisches Werk die Bedeutung eines Vermächtni
die theologisch-wissenschaftliche Welt gewonnen hat, aufmer
machen. Die wissenschaftliche Bedeutung des Werkes ist a
anerkannt: das Fundament zu einem lebensvollen Verständ
Psalmen, — die unbefangene streng methodische, die versc
exegetischen Möglichkeiten umsichtig erwägende, mit ser
Gründlichkeit auf alles Einzelne eingehende, über keine Sc
keit rasch hinwegeilende, die Ergebnisse scharf und bestim
stellende und sorgfältig begründende Erläuterung des Wo
— ist darin so solid und vollständig gelegt, wie in keinem
Psalmencommentare; und kein anderer enthält so viele g
und genaue Erläuterungen der biblischen Begriffe, Bilder u
stellungen. — Was das Verhältniß der zweiten Auflage
ersten und meinen Antheil an jener betrifft, so stand mir vo
herein der leitende Grundsatz fest, daß dem Werke in Inh
Form sein eigenthümliches Gepräge bewahrt bleiben, daß ab
besonders durch sorgfältige Berücksichtigung der unterdessen
nenen Literatur, den jetzt vorhandenen Bedürfnissen und
derungen Rechnung getragen werden müsse. Meiner Uebera
waren hierdurch bestimmte Schranken gezogen. Nicht zum g
Theile war sie eine wesentlich nur redactionelle. Es waren
vor allem die eigenhändigen Bemerkungen, Verbesserungen
sätze des verewigten Verfassers, die sich theils am Rand
Handexemplares, theils in seinem Collegienhefte fanden,
Text hineinzuverarbeiten; ihre Zahl war so beträchtlich,
zweite Auflage eine „großentheils von dem Verfasser sel
besserte und vermehrte" genannt werden könnte. — Ferner
in Ausführung der Intention des sel. Hupfeld die einleiten
tersuchungen über das Psalmbuch von dem Ende des letzten
an den Anfang des ganzen Werkes zu rücken, und innerh
selben eine kleine Aenderung in der Paragraphenordnung
nehmen. Jenes bedingte eine Verweisung der letzten Psal
drei ersten Bände in den je folgenden Band, weshalb d
Band nunmehr nur noch 18 (statt 21) Psalmen enthält.

eine sorgfältige Revision der Citate das Werk von einer
en Anzahl von Druckfehlern gesäubert; durch Weglassung
ehrlich gewordenem und durch Kürzungen, namentlich in
nischen Ausführungen, ist Raum für die nöthigen Zusätze
worden; und da und dort ist auch die Darstellung im
der Deutlichkeit und Uebersichtlichkeit mehr oder weniger
et worden.

die Ueberarbeitung nicht blos redactioneller Art ist, son-
Berichtigungen der Ausführungen Hupfeld's und in ergän-
usätzen besteht, ist sie, als lediglich auf meine Rechnung
durch Einschließung der betreffenden Stellen in eckige
n gekennzeichnet. Es versteht sich von selbst, daß ich dabei
rzichten mußte, überall, wo ich dem Urtheil meines seligen
bei aller Uebereinstimmung in den Hauptsachen, nicht bei-
n, meine abweichende Ansicht geltend zu machen. Dagegen
mir auch nicht wohlgethan, mich eigener Berichtigungen
u enthalten. Es ist schwer, darin das rechte Maß zu
Ich habe mich in der Einzelerklärung wenigstens bestrebt,
zu befolgen, daß, wo in der Hauptsache nur der exege-
t und das Sprachgefühl zwischen verschiedenen exegetischen
iten entscheidet, mit einem etwaigen Dissensus zurückzu-
o dagegen Gründe, deren Gewicht jeder abzuwägen ver-
Ansicht Hupfeld's entgegentreten, die Berichtigung vorzu-
dabei aber auch seine Ansicht sammt ihrer Begründung
mitzutheilen sei. — Dagegen gehört die consequente
rung der sogenannten negativen (de Wette'schen) Psalmen-
wesentlich zum Charakter des Werkes Hupfeld's, daß ich
verpflichtet hielt, dieselbe unverändert zu belassen; nur in
en, bei Ps. 7 und 18, glaubte ich ausnahmsweise auch
genen etwas abweichenden Standpunkt vertreten zu dürfen.
diese und andere von mir herrührende Zuthaten wohl-
waren, oder besser weggeblieben wären, darüber werden
urtheilen haben. Das Werk selbst aber, die gereifte
nes der gründlichen und gewissenhaften Erforschung des
geweihten Lebens, wird gewiß noch vielen, denen es um
egründetes Verständniß des Psalters zu thun ist, gute

Dienste leisten. Der Preis ist, obschon der erste Band i zweiten Auflage vier Bogen stärker geworden ist, von der lagshandlung nicht erhöht worden. Der zweite Band wi kurzem nachfolgen.

D. Eduard Rieh

3.

Theologischer Jahresbericht. Unter Mitwirkung nan Theologen herausgegeben von Wilh. Hauck, ev. Riechheim (Sachsen-Meiningen). Wiesbaden, bei Niedner (in Quartalheften).

Es gibt dreierlei Arten von Recensionen; solche, aus der Autor etwas lernen kann, solche, aus denen das Publikum lernen kann, und solche, aus denen Beide nichts lernen Eine Recension der ersten Art wird geschrieben von einem der den vom Autor behandelten Gegenstand ebensogut und studirt hat; eine Recension der zweiten Art kann auch ges werden von einem Manne, der bei dem Autor Belehrung selbst gesucht und gefunden und den Autor verstanden ha Recension der dritten Art schreibt jeder penny-a-liner, nac in die nur halb aufgeschnittene Novität ein paar Blicke g und Vorrede und Inhaltsverzeichniß gelesen hat.

Die Bücheranzeigen, welche in Hauck's theologischem Jahre uns geboten werden, gehören der ehrenhaften zweiten Cla und wenn sie sich nicht in die erste versteigen, so geschieht d Willen und wohlbewußter Absicht. Denn nicht eine w schaftlich-theologische Zeitschrift will die obengenannte s dem Sinne, daß die Wissenschaft selber durch sie weiterg und Fragen und Probleme derselben entschieden oder de

g näher geführt würden; sondern dem größeren Publikum, lem den **Dienern der Kirche**, will sie dienen durch ein des und treues **Referat** über sämmtliche neue Erschei- auf dem wissenschaftlich- wie praktisch-theologischen Gebiet. eine Absicht spricht der Herausgeber in dem Vorwort in n Worten aus:

wollen über die auf dem Gebiete der evangelischen Theo- jährlich erscheinenden Schriften **möglichst sachlich ge- e Referate liefern**, in der Weise, daß wir die Grund- der Schriften und ihre Resultate kurz und erschöpfend , und so ein lebendiges Gesammtbild von dem Stand und tt der evangelischen theologischen Wissenschaft und Literatur t ermöglichen. Wenn auch das, was man heutzutage ver Recension zu nennen pflegt, unserer Tendenz fern liegt, vir nur den Zweck verfolgen, jedem Werke nach seinem hen Inhalte gebührend gerecht zu werden, so versteht es von selbst, daß bei einem unbefangenen liebenden Sich- n in den Inhalt dennoch ein bestimmtes, orientirendes Urtheil selben zu Tage treten muß, umsomehr, als wir weit davon sind, von dem Gesichtspunkt einer völlig indifferenten Vor- ngslosigkeit zu Werke zu gehen, vielmehr ganz entschieden andpunkt eines lebendigen Christenthums auf positivem festhalten."

innere Einrichtung des „Theologischen Jahresberichtes" ist : Erste Abtheilung. 1) **Einleitungswissenschaft**, ßlich der geographischen, hermeneutischen, bibliologischen, n u. s. w. Literatur. 2) **Eigentliche Exegese**: A. Altes nt; B. Neues Testament. — Zweite Abtheilung. **Histo- Theologie**: 1) **Biblische Geschichte**; 2) **Kirchen- hte**, einschließlich Patristik, Missionsgeschichte, Biographien, k; 3) **Dogmengeschichte**. — Dritte Abtheilung. **Sy- ische Theologie**: 1) **Dogmatik**. A. **Biblische atik**; B. **Kirchliche Dogmatik** mit Symbolik, Apolo- Polemik und Irenik; C. **Philosophische Dogmatik**. hik. — Vierte Abtheilung. **Praktische Theologie**: miletik; 2) **Katechetik**; 3) **Liturgik**; 4) **Pastoral-**

theologie; 5) Praktische Hülfswissenschaften; 6)
chenrecht. — Fünfte Abtheilung. Kirchliche Kunst
Literatur: A. Poesie; B. Musik; C. Literatur
Sechste Abtheilung. Ascetische Schriften: 1) Predi
A. Sammlungen; B. Einzelpredigten: a) Bibelgesellschaft, G
Adolf-Verein, Mission, Synode, Gedächtniß- und andere
betr.; b) Sonstige Predigten. 2) Katechismen. 3) Ges
buchssache. 4) Gebete, fromme Betrachtungen, B
schriften u. s. w. 5) Gelegenheitsschriften: A.
meinen Inhalts; B. Persönlichen Inhalts. — Siebente Abthe
Vereinswesen. Zeitschriften: 1) Wissenschaftliche
schriften; 2) Praktisch-theologische Zeitschriften; 3) Kirchenzeit
4) Blätter für Mission: a) äußere Mission, b) innere M
c) für Mission überhaupt; 5) Gustav-Adolf-Verein; 6) Ki
Anzeigen, Gemeinde- und Volksblätter u. s. f.

Wenn wir nun hienach den „Theologischen Jahresbericht“
Zwecke nach zu den wissenschaftlichen Zeitschriften nicht re
so werden wir ihm doch, was die Mittel und die Ausfüh
betrifft, das Lob wissenschaftlicher Behandlung nicht ver
Wissenschaftlich tüchtige und durchgebildete Männer sind es,
hier dem größeren theologischen Publikum den Dienst leisten,
zu referiren über den Stand und Fortschritt der theologische
ratur, und von allen diesen Referaten ist anzuerkennen, daß
eine gewissenhafte Lectüre des anzuzeigenden Werkes vorangeg
ist, von den meisten, daß der betreffende Referent auch den G
stand, den das Werk behandelt, genügend kennt. In letzterer
sicht fehlt es freilich nicht ganz an Ausnahmen; so würde
der Referent von Mückeberg's „J. Westphal und J. Cal
wenn ihm die beiderseitigen Quellen in vollem Umfang be
gewesen wären, in seinem Lobe sparsamer, in seinem Tadel
schiedener gewesen sein, und das, was er aus dem Buche ref
von dem, was geschichtlich erwiesene Wahrheit sei, auch durc
Form der Rede deutlicher unterschieden haben. Indessen i
uns weder möglich noch unsere Absicht, Recensionen der einz
Anzeigen zu schreiben; wir beschränken uns auf die freudige A
kennung, daß der nun vollständig vorliegende erste Jahrgang

fert, daß das, was in dem Vorwort versprochen worden, ster Weise geleistet sei, und wünschen dem „Theologischen richt" die weiteste Verbreitung. Höchst wesentlich und nswerth ist es, daß der „Theologische Jahresbericht" ein diges, alle neu erscheinenden theologischen Schriften es Referat gibt. Den Wunsch, daß jedem Quartalheft dem zweiten und dritten, ein alphabetisches Register auf chlag beigegeben werde, wollen wir nicht verschweigen.

D. Ebrard.

Berichtigungen zu Jahrg. 1867, Heft 4.

S. 700, Z. 11 v. u. für „Izatos“ lies „Izates“.
„ 719, „ 7 u. 6 v. u. für „die aus Italien Kommenden“ lies „di
Italien Stammenden“.
„ 719, „ 3 v. u. für „noch dem griechischen Lexikon“ lies „nac
griechischen Lexikon“.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
[St]udien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

[das g]esammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

[D. K. I.] Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

[D]. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1868, zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Abhandlungen.

1.

leber die Rechtfertigung durch den Glauben,

ſonderer Rückſicht auf Döllinger und Romang.

Von

D. Chr. Joh. Riggenbach,
Profeſſor in Baſel.

Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, in der
ationszeit einer der Hauptpunkte der Entzweiung zwiſchen
nfeſſionen, von Luther als articulus stantis et cadentis
ae bezeichnet, von den Reformatoren überhaupt als Palladium
lten, wird ſeit der Zeit des Rationalismus nicht mehr un=
in der alten Weiſe vertheidigt. Manche Proteſtanten haben
katholiſchen Lehrart genähert; andere halten zwar die alten
cke feſt, aber die Begriffe, die ſie damit verbinden, ſind
ehr ungeſchwächt die alten; ja ſelbſt Männer, die ſonſt als
Vertreter der kirchlichen Lehre voranſtehen, geſtatten ſich hier
Aeußerungen, die in der Zeit der kirchlichen Strenge hart
worden wären. Hat doch Hengſtenberg in ſeinem
g über den Jakobusbrief (Ev. K.=Zeit. vom November 1866)
mancher trefflichen Bemerkung auch Aeußerungen gethan,
mit der altproteſtantiſchen Kirchenlehre ſehr wenig vertragen.
s uns aber diesmal zu einer Beſprechung der fraglichen Lehre
ßt, das iſt der jedenfalls höchſt beachtenswerthe Aufſatz von

Romang über den gleichen Gegenstand in den Stud. u. K
1867, I. II. Es ist interessant, ihn mit der Behandlung zu
gleichen, welche Döllinger der gleichen Frage angedeihen lie
seinem prächtigen Buch: „Christenthum und Kirche in der Zeit
Grundlegung" (1860, S. 180 ff.). Begegnen wir hier e
Katholiken, bei dem die Polemik gegen den Protestantismus
in den Hintergrund tritt, weil er hier durchaus als biblischer T
loge schreibt, der eben deswegen neben einigen Partien, wo
Lehrform seiner Kirche durchscheint, in andern beinahe prote
tischer als Romang, der Protestant, sich ausspricht; so ist hin
dieser vor Allem beflissen, als Anwalt des gemeinverständigen
wußtseins, der rationellen Bildung, der Vernunftwissenschaft,
eine Gestaltung der Lehre hinzuarbeiten, die dem heutigen Bild
stande mehr als die altkirchliche Lehrart Rechnung trage. E
handelt die Frage mehr als Philosoph, denn als Theologe.
dem, was theologisches Herkommen sei, scheint er keine g
Stücke zu halten. Wir verlangen's auch nicht, obwohl wir be
feln möchten, ob das gemeinverständige Bewußtsein für seine sch
Erörterungen soviel mehr als für die gewöhnlichen theologi
werde zugänglich sein, so sehr wir es um ihres hohen E
willen wünschen möchten.

Die Thatsache, von welcher Romang ausgeht, liegt unbestr
vor, die Entfremdung nämlich sehr Vieler in unserer Zeit
Kirche und kirchlichem Christenthum, die weite Verbreitung
Mißstimmung gegen Alles, was Dogma und Dogmatik heißt.
Heilmittel empfehlen uns Manche eine Volkskirche ohne Dog
von der es mehr als zweifelhaft ist, ob sie noch Kirche zu h
verdienen würde; denn mit Recht erinnert Romang (S. 52),
ohne irgendwelche Uebereinstimmung der Lehre und Ueberzeu
in den Hauptpunkten keine Kirche bestehen könne. Jene aber m
die der Kirche entfremdeten Gebildeten durch Concessionen gewi
die bis zum Preisgeben aller Grundlagen des Evangeliums
würden, ohne Jemanden wirklich zu gewinnen. Sie versuche
Kinder der Zeit zu bereden, wie sie unbewußter Maßen, so zu
anonymer Weise, viel bessere Christen seien, als sie je gedacht hä
Am entschiedensten hat sich jener französische Pfarrer, der auf

tionalen Congreß in Bern alle die herzhaften Atheisten als
n begrüßte, wir sagen für jetzt nur: lächerlich gemacht.
wahrlich, so steht es nicht mit dem Evangelium, daß sein
n einen so ungewissen Weg geknüpft wäre. Der Naturalis-
t nicht das Christenthum. Gibt es im politischen Gebiet
t der Concessionen, die bis zur Enthauptung des Königs
so gleichen derselben in Sachen des Evangeliums diejenigen,
Ausgang der Schiffbruch am Glauben ist. Etwas ganz
ist es, die Wahrheitselemente anerkennen, die in einer von
rigen abweichenden Lehrart vorhanden sind, und weil wir
fte Menschen sind, uns auch den Dienst von Gegnern ge-
lassen, daß sie uns nöthigen, auf Momente der Lehrent-
g einzugehen, die wir vielleicht sonst vernachlässigt hätten.
öchte nicht mißverstanden werden, als wenn ich Romang
gend als Gegner betrachtete. Die folgende Ausführung soll
ch zeigen, wie sehr ich ihm dankbar bin auch da, wo ich
iderſprechen muß. Und einem Katholiken wie Döllinger
er die Einheitspunkte aufzusuchen ist nicht nur Christenpflicht,
hohe Freude. Denn gewiß hat Romang Recht, uns wieder-
mahnen, wir sollen nicht dazu beitragen, daß der Gegensatz
tholicismus durch unser Verschulden schroffer und gespannter

1. Gemeinsame Grundlage.

Heil entspringend aus Gottes Gnade, die Sühnung und
igung der Menschheit durch Christum ist eine Wahrheit,
Anerkennung die Römisch-Katholischen mit den Reformatoren
aren. Döllinger gibt ihr (S. 180) einen klaren und schönen
ck: „Der Opfertod Christi am Kreuz“, sagt er, „ist ein
Werk universaler Erlösung. — — Diese Versöhnung ist
r allemal auf Golgatha vollendet. — — Die Vergebung
nden ist für die Menschheit im Ganzen erworben. — —
s ist es, der diese Gaben erkauft, der den Preis dafür ent-
hat, und der sie nun uns anbietet. Wir waren noch Feinde
, als die Erlösung vollbracht wurde, und sind also Erlöste
ersöhnte, ehe wir (persönlich) gerechtfertigt werden; jenes

hat Christus für uns und ohne uns vollbracht; dieses, unsere R
fertigung, die wirkliche Versetzung aus dem Stande der Sünde
des göttlichen Mißfallens in den Stand der Erneuerung und G
ist erst möglich geworden durch jene That der Versöhnung,
ist das, was Christus in uns und mit uns vollbringt.“ Auf
Boden werden wir gern mit Döllinger treten. Und auch Ro
legt allem Heil die Gnade Gottes in Christo zum Grunde, eri
wie Kant uns belehre, daß der Mensch, von Natur mehr bös
gut, der Erlösung und Sühnung bedürfe (S. 56), beton
Nachdruck, daß alles Gute nur von Gott gewirkt werde,
einen Akt Gottes, der nicht bedingt sei durch irgend ein vo
gegangenes Thun oder Verdienst des Menschen (S. 57);
sich nicht vor dem Ausdruck, es handle sich um eine nicht
menschlicher Weise denkbare, nicht durch menschliches Thun
creatürliche Mittel zu vollziehende Sühne für die Sünde, un
übercreatürliche göttliche Vermittlung und That, um etwas
rationales oder Hyperrationales (S. 64); und wiederholt es
dies mehr als einmal, daß nicht nur im Anfang, sondern auf
Punkt unserer Entwicklung die göttliche Thätigkeit unserer m
lichen vorausgehe (S. 66 u. a.). Da ist also von dem,
man Pelagianismus nennt, keine Rede. Ueberhaupt, wo die
nunftwissenschaft so ernst und tief Grund legt, da werden n
nicht ablehnen, uns mit ihr zu verständigen, und uns auch
daran aufhalten, mit ihr zu procediren, woher sie denn jene V
heit habe.

Unser gemeinsamer Ausgangspunkt also ist die Gnade G
Gnade, die nach Röm. 5, 21 durch Gerechtigkeit herrscht, das
also: eine vollkommene Sühnung wirkt und darbietet; Gnad
seres Herrn Jesu Christi. Gern wollen wir uns dabei
Romang erinnern lassen (S. 65), daß es bei dem durch diese G
bewirkten Heil nicht blos auf den Straferlaß ankomme, so
ebensosehr oder noch mehr auf Befreiung von der Sünde
(besonders da ja Sünde die schwerste Strafe der Sünde ist),
nicht nur auf eine von außen kommende Seligkeit, sondern auf
Theilhaftigwerden einer innerlichen Vollkommenheit.

Von Gottes Gnade in Christo kommt dieses Heil; wie wir

angeeignet? Die Reformatoren sagen, dem Apostel Paulus folgend: durch den Glauben. Dem tridentinischen Katholicismus und dem Rationalismus will das nicht einleuchten. Es ist auch wohl begreiflich, wenn man den Glauben nur als eine theoretische Funktion, eine Art von Wissen, ein bloßes Fürwahrhalten ansieht, daß man ihn nicht kann für genügend erkennen. Darum erklärt das Tridentinum (Sess. VI, cap. 7), wenn nicht Hoffnung und Liebe zum Glauben hinzutrete, könne er uns nicht mit Christo vollkommen vereinigen, und spricht in Canon 9 das Anathema über Den, der behaupte, durch Glauben allein ohne Mitwirkung von irgend etwas Anderem, ohne Vorbereitung durch die Bewegung des Willens werde der Gottlose gerechtfertigt.

Der Protestantismus darf es als einen Mißverstand ablehnen, wenn vom Glauben geredet wird, als sei demselben eine Bewegung des Willens fremd, und als müßten Hoffnung und Liebe erst zu demselben hinzutreten. Von solcher kümmerlichen Auffassung ist Döllinger frei. Ihm gilt der Glaube als dem Keime nach alle Kraft der Werke in sich enthaltend (S. 187), und als biblischer Theologe spricht er es runder und entschiedener als selbst Romang aus, daß die Aneignung des göttlichen Gnadenwerks nicht durch das Gesetz und dessen Werke, sondern durch den Glauben geschehe. „Wie von Adam Sünde“, lesen wir (S. 182), „so geht von Christus Gerechtigkeit auf Alle über; das Organ aber der Aufnahme und Aneignung ist der Glaube.“

Auch Romang ist übrigens ferne davon, den Glauben so dürftig aufzufassen wie das Tridentinum. Zwar daß ein Fürwahrhalten dazu gehöre, darauf dringt er mit Recht (S. 73). Keine religiöse Ueberzeugung, sagt er, ist möglich ohne Fürwahrhalten, und daß der Glaube unberührt bleiben könne bei der durchgreifendsten Umgestaltung der Lehre, kann nicht im Ernst behauptet werden. Wir sagen z. B.: daß ein lebendiger, seiner selbst und seines Werkes bewußter Gott sei, daß Christus, der gekreuzigte und auferstandene, unser lebendiger Erlöser sei — ob ich das für wahr oder aber für unwahr halte, das ist doch wahrhaftig auch für mein Vertrauen nicht einerlei. Aber allerdings dieses praktische Moment des Vertrauens auf den Gott der Wahrheit haben unsere Reformatoren

für die Hauptsache im seligmachenden Glauben erklärt. *Πιστε*
trauen, הֶאֱמִין, sich fest auf etwas stützen, diese biblischen
drücke sind dafür sprechend genug. Ja es läßt sich ein Uebe
finden vom Fürwahrhalten zum Vertrauen. Wie die Augu
in Art. 20 sagt: die rechte fides sei diejenige, quae credit
tantum historiam, sed etiam effectum historiae, so geh
Fürwahrhalten, daß Gott und sein Erlösungswerk *sei*, zu
Fürwahrhalten weiter, daß es *für uns* vorhanden sei; d
das Gleiche, was der Heidelberger mit dem Ausdruck bez
(Fr. 21): ein herzliches Vertrauen, daß nicht allein andern,
dern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkei
Seligkeit von Gott geschenkt sei, aus lauter Gnaden, allei
des Verdienstes Christi willen. Sehr schön beschreibt den Gl
auch die helvetische Confession (Art. 16): es sei derselbe nic
menschlicher Wahn oder Beredung, sondern ein steif vest Vert
Verlassen oder Vertrauen, ein richtiges und beständiges Zu
oder Mitstimmen des menschlichen Gemüths, ja eine gewiss
greifung und Annehmen göttlicher Wahrheit — —. und G
selber, als des einigen ewigen obersten Guts, und füraus
göttlichen Verheißung und Christi, welcher aller Verheißung G
Hauptsumma ist.

Gegen diese Sätze sollte Döllinger kaum etwas einzuw
haben, wenn wir vergleichen, wie er z. B. S. 195. 196
Glauben redet. Und auch Romang definirt uns (S. 79 f.
Glauben, der diesen Namen verdiene, als eine Ueberzeugthei
welcher der Mensch mit der ganzen Kraft seiner Seele sowoh
theoretischen Inhalt des ihm Verkündigten, Verheißenen in t
tischer, als die wirkliche Sache nach Möglichkeit in praktische
thätigung ergreife. Der religiöse Glaube namentlich (denn es
vom Glauben auch in weiterem Sinne geredet werden) nehm
Mittelpunkt des persönlichen Wesens ein, in welchem alle Ge
thätigkeit, Erkennen und Wollen sich concentrirt. Und so se
Glaube theoretisch und praktisch ein Verzichten auf das eigene S
reine, vom tiefsten Gefühl der eigenen Bedürftigkeit durchdru
Hingebung an den Gnade anbietenden Gott und Erlöser.
durch eigenes Vermögen wolle der Gläubige das Heil wirken,

dern inwiefern er dabei doch eines Thuns fähig sei, gehe er darauf aus, es zu empfangen. Also können wir die bisher gewonnene Uebereinstimmung mit den Worten bezeichnen: Das Heil geht aus von der Gnade Gottes in Christo und wird angeeignet durch lebendigen Glauben. Aber wie geschicht diese Aneignung? Hier beginnt das Zusammengehen unserer Wege sich zu lockern.

2. Rechtfertigung nur durch den Glauben.

Wenn Glauben soviel ist als Vertrauen, worauf stützt sich dasselbe? Auf Christi Gerechtigkeit, sagen unsere Reformatoren. Betonen sie aber mit Nachdruck, daß diese eine dem Sünder von außen zukommende fremde Gerechtigkeit sei, so erhebt sich dagegen die rationalistische Denkart noch mehr als die katholische und behauptet: eine fremde Gerechtigkeit könne uns nicht zu Gute kommen, sondern nur unsere eigene. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß die Protestanten im Eifer, alle Selbstgerechtigkeit abzuschneiden, hier und da auf die fremde Gerechtigkeit in einer Weise Gewicht gelegt haben, daß es scheinen konnte, sie sei auch eine fremd bleibende, was doch nicht die Meinung war. Und doch wäre nur eine solche Rechtfertigung unbegreiflich, die uns sollte zu Theil werden um einer Gerechtigkeit willen, welche uns fremd wäre und bliebe. Romang anerkennt, daß dieser Vorwurf die protestantische Kirchenlehre nicht trifft. Daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit, sagt er, als eine dem Menschen zunächst äußerliche gefaßt wird, ist nicht anzufechten; denn bestünde sie bereits in uns, so wären wir schon gerecht und bedürften keiner Rechtfertigung (S. 64). Es ist das nichts Anderes, als was er auch sonst wiederholt einräumt, daß unser Heil aus göttlicher Initiative stamme, von Oben komme, nicht von uns abhängig sei, zunächst ohne unser Zuthun gewirkt werde. Wir unsererseits widersprechen nicht, wenn er nach den angeführten Worten weiterfährt: Aber wenn wir wahrhaft gerecht werden sollen, so wird die Gerechtigkeit wirklich die unsrige werden müssen. Die Frage, auf die es ankommt, ist nur: wie geschieht das? wie wird die Gerechtigkeit Christi uns zugeeignet?

Die Reformatoren sagen: durch die Rechtfertigung als durch einen gerichtlichen Akt, oder wie es Röm. 4 erklärt: durch Zu=

rechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Dem ist nun R
abgeneigt. Er meint, das Wort δικαιοῦν könne ebensog
katholischer Deutung „gerechtmachen“ heißen, nämlich die Gere
mittheilen, eingießen, als nach protestantischer „für gerecht erk
und es habe auch unzweifelhaft bei Paulus selbst beide
tungen. Ich kann nicht umhin zu glauben, daß es ihm
fallen würde, diese Behauptung zu beweisen. Auch der K
Döllinger ist nicht seiner Meinung. Er ist ein zu guter bi
Theologe, um nicht hier den Bann seiner kirchlichen Tradi
durchbrechen und anzuerkennen (S. 187), daß Paulus de
druck von dem Urtheile Gottes über den Menschen gebrauc
rechtfertigt werden, sagt er, heißt bei ihm: von Gott für
erklärt werden. Aber, fügt er bei, das Urtheil Gottes
der Wahrheit, Röm. 2, 2. Auf das letztere werden wi
eingehen, heben aber gern zuvor noch einmal hervor, daß d
sichtige Katholik die altprotestantische Auslegung von δικαιο
stätigt. Es ist auch umsomehr daran festzuhalten, da die
Röm. 4, wo uns die Bedeutung der Rechtfertigung als
nung besonders klar entgegentritt, nicht etwa vereinzelt dast
welchem Fall man sagen könnte, sie sei von minderem G
sondern recht eigentlich als sedes doctrinae zu bezeichn
Der Glaube Abraham's, von dem dort die Rede ist, hat auch
wegs nur als psychologische Funktion den gleichen Charakt
der christliche Glaube, sondern er richtet sich auch auf den
Gegenstand, den Segenssamen, wenn auch natürlich erst
Form der Verheißung. Das allein möchte bei Döllinger ein
Nachwirkung seiner kirchlichen Ueberlieferung sein, daß er i
4, 5; 5, 6 unter ἀσεβής nicht den Menschen überhaupt in
Gottentfremdung, sondern nur den Heiden verstehen möchte
auch Abraham nur als gewesenen Götzendiener (S. 195); o
zu eng und äußerlich, eine Abschwächung des Begriffes.

Nach einer andern Seite geben wir Romang völlig Recht,
er eine gewisse ungehörige Vorstellung rügt, die man sich bi
von der Zurechnung mache, sei's Uebertragung der Schul
Sünder auf den Bürgen, sei's wiederum Zusicherung der Sü
als ginge das Alles so äußerlich und unpersönlich vor sich w

Einschreiben eines Schuldpostens von einem Blatt auf das andere. Aber man kann doch nicht sagen, daß mit einer solchen höchst äußerlichen Vorstellung von Zurechnung und Uebertragung zugleich auch die Auffassung der Rechtfertigung als einer Gerechterklärung stehe oder falle. Wie nun die Zurechnung vermittelt zu denken sei, für die Gerechterklärung kommt es nur darauf an, daß das Urtheil kein unwahres und darum ungerechtes sei. Gegen die Art, wie Döllinger an Röm. 2, 2 erinnert, haben wir umsoweniger einzuwenden, da er es nicht ausdrücklich polemisch thut. Wenn aber Romang, was man so oft gegen die reformatorische Rechtfertigungslehre vorgebracht hat, auch seinerseits wiederholt: einen Sünder, der noch Sünder wäre, für gerecht erklären, wäre eine Ungerechtigkeit, ein unwahres Urtheil, so ist ja das freilich wahr, aber es liegt auch so sehr auf der Hand, und wenn es eine Einwendung gegen die protestantische Rechtfertigungslehre sein soll, so kann sie so sehr jeder Schüler machen, daß uns schon dadurch die Erwägung nahe gelegt wird, es werden die denkenden Männer, die gleichwohl bei der protestantischen Rechtfertigungslehre blieben, auch ihrerseits darauf gekommen sein, es könne aber diese Lehre und müsse in Wahrheit so verstanden werden, daß sie von diesem Einwurf nicht getroffen wird.

Die Denkweise, als deren Anwalt Romang auftritt, hat auch sonst zuviel Mißtrauen und Vorurtheil gegen alles Richterliche, Juridische, wobei man vergißt, daß auch die unvollkommene menschliche Rechtspflege ein irdisches Abbild des Waltens göttlicher Gerechtigkeit ist. Und vor den Richterstuhl Gottes, der freilich zum Richter auch Vater ist, stellt uns der Ausdruck *δικαιοῦν*. Romang folgt übrigens in der Abneigung gegen den blos deklaratorischen Akt wie in so vielen andern Stücken den Spuren Schleiermacher's. Er findet das bloße Gerechterklären befremdlich unter so vielen andern Akten, die sämmtlich Akte des göttlichen Wirkens seien; so er spricht, so geschieht's, das gelte von Gott; und so müßte auch ein Gerechtsprechen als eine wirksame Gnadenerweisung, Heilsvermittlung, Heilswirkung, Gerechtigkeitsmittheilung verstanden werden (S. 69). Wir stellen nicht in Abrede, daß in dem göttlichen Gerechtsprechen auch ein Wirken unseres Gerechtwerdens verborgen

sei; es fragt sich nur: wie? und darauf antworten wir, d
deutung von δικαιοῦν festhaltend, die einzig kann erhärtet
indem Gott den Glauben wirkt, so wirkt er, daß er uns k
gerecht erklären.

Weit mehr berechtigt, in der That sehr beherzigenswert
die Rügen Romang's, daß Manche sich der Glaubensgere
rühmen und sich dabei zu leicht hinwegsetzen über die Ur
keit des Lebens (S. 54); daß bei Vielen nur eine Uebe
der Rechtfertigung veranlaßt werde, die von keiner wahren
Umwandlung begleitet sei (S. 75), und daß man nicht
sorgfältig genug gewesen sei, diese möglichen nachtheiligen Wi
abzuwehren. In der Reformationszeit klangen die Vorwür
gröber und massiver: das heiße ein tolles und viehische
pflanzen, wenn man die Leute lehre, sie können in allen
leben, falls sie nur glauben, so sei Alles wieder gut; oder
Heidelberger diese Schmähungen ausdrückt: solche Lehre mach
lose und verruchte Leute. Das war nun vorwiegend, sei's besch
sei's böswilliger Mißverstand, wie schon Paulus in Röm.
dagegen zu kämpfen hat. Aber es ist nicht zu leugnen, da
dem Mißverstand auch der Mißbrauch möglich, und leider
fach wirklich geworden ist. Man kann sich auf die Gere
durch den Glauben steifen in einer Weise, daß man sich im
bequem und träge gehen läßt, gegen Fleisch und Sünde
übt, in seiner rechtgläubigen Lehre bedenklich sicher ist un
die leiseste Abweichung von derselben hart zelotisch auftritt
sind Gefahren, gegen die wir alle wachen müssen. Es fr
nur: wie wird denselben auf die rechte Weise begegnet?

Das sind also die Punkte, bei denen wir Romang ein
daß er uns auf eine Aufgabe richtig aufmerksam mache:
die Rechtfertigung durch den Glauben als Gerechterklärun
beschreiben, daß das göttliche Urtheil nicht als ein unwah
ungerechtes erscheine; und es gilt sowohl dem Mißverstand
Mißbrauch der Rechtfertigungslehre so zu begegnen, daß einl
werde, wie wenig sie einem fleischlichen Wandel Vorschub
Hier aber gehen unsere Wege nun mehr auseinander.

3. In welchem Sinn Rechtfertigung durch den Glauben?

Romang ist geneigt, die protestantische Rechtfertigungslehre durch
ie Erklärung zu ersetzen: der Glaube in der Liebe oder auch die
iebe im Glauben rechtfertige den Menschen. Diese von einem
ngesehenen Katholiken aufgestellte Lehrart entspreche dem nicht
eologisch, aber allgemein rationell gebildeten Bewußtsein auch bei
m Protestanten besser (S. 88). Möchte das nicht daher rühren,
ß es bei vielen rationell Gebildeten an Verständigung und Ver-
ndniß fehlt über das, was die Schrift, was insonderheit Paulus
wohl unter Glauben als unter Rechtfertigung begreift? Ich
e mich zwar, hervorzuheben, wie viel Treffliches die Ausführung
i Romang (besonders S. 90 ff.) enthält über die enge und un-
flösliche Zusammengehörigkeit von Buße, Glauben, Liebe und
erke. Er zeigt, wie das eine zum andern unaufhaltsam weiter-
ibe, wie in der ganzen Entwicklung das gleiche Streben, der
iche Trieb vorhanden sei, der von Stufe zu Stufe sich weiter
falte. Speciell zwischen Glauben und Liebe weist er die innigste
rwandtschaft nach. Ist der Glaube Vertrauen, so bricht im
rtrauen bereits die Liebe durch. Vertrauen ist ihre erste Gestalt.
 sind Liebe und Glaube in ihrem tiefern Wesen Eins. Liebe
 nichts anderes als die in eine intensivere Energie (der selbst-
n Hingebung) übergegangene Entwicklung des Gleichen, was der
aube seinem Wesen nach ist. Romang bezeichnet darum auch
. 93) die Liebe als des Glaubens reale Wesenheit und Kraft.
 hoffe nachher deutlich machen zu können, daß es nicht nur ein
rtstreit ist, wenn ich sage: viel eher könnte ich beistimmen, wenn
 sich umgekehrt ausgedrückt hätte: der Glaube sei die reale We-
heit und Kraft der Liebe. Er aber erinnert uns zuletzt an das
stolische Wort vom Glauben, der durch die Liebe thätig sei,
 an das andere von der Liebe, ohne welche wir nichts wären,
st wenn wir allen Glauben hätten, und findet es schwer begreif-
, wie man bei der steten Berufung auf Paulus dies nicht mehr
achten könne, besonders da in jenem ersten Ausspruch geradezu
it Bezug auf die Rechtfertigung gesagt werde: der Glaube gelte

nichts ohne die Liebe (S. 95). Wir unsererseits halten ihr
gegen, daß Paulus freilich jenes Wort vom Glauben gesag
der durch die Liebe thätig sei — nicht ganz in solcher Bez
auf die Rechtfertigung, wie Romang will, wir werden es seh
und daß er ebenso jenes andere Wort gesagt hat, wodurch
wisser Beziehung die Liebe so entschieden über den Glauben
wird — es wäre unrecht, das zu übersehen; aber nicht
unrecht wäre es, für nichts anzuschlagen, daß der gleiche
nirgends schreibt: so werden wir nun durch die Liebe gerecht
sondern immer wieder: durch den Glauben, ohne des G
Werke. Das muß doch, sagen wir, seine Ursache haben.
das ist's also, wogegen wir uns aussprechen, daß Roman
engen und unauflöslichen Zusammenhang von Buße, G
Liebe und Werken betont; auch Calvin thut solches und zeigt z
wie wenig Rechtfertigung und Heiligung zu trennen seien
Instit. 3, 11, 6). Aber indem er es ablehnt, dieselben zu s
versäumt er doch nicht, zu unterscheiden, worauf es für die
fertigung ankomme.

Um zu erkennen, was uns von Romang trennt, müssen w
Apostels Lehre von der Rechtfertigung schärfer in's Auge
und zu verstehen trachten, in welchem Sinn er diese dem G
zuschreibt, und warum nur dem Glauben und weder der Lieb
den Werken. Im Verlauf dieser Erörterung wird sich un
selbst ergeben, wie wir im Sinne des Apostels jenen do
Vorwurf abzulehnen haben, daß das Urtheil Gottes ein un
wäre, wenn er den Sünder nur um des Glaubens willen
fertigte, und daß aus der Vertröstung auf die Glaubensgerec
eine schlaffe sittliche Praxis folge.

a. Rechtfertigung durch den Glauben ist kein unwa Urtheil Gottes.

Die Rechtfertigung, sahen wir, ist nach Paulus unstrei
nächst ein richterlicher Akt, ein Zurechnen des Glaubens zu
rechtigkeit. Aber doch nicht nur ein richterlicher. Das geht
daraus hervor, daß der wiederkehrende Ausdruck nicht ist δικαι
ἐνώπιον θεοῦ, sondern δικαιοσύνη θεοῦ, einmal sogar (Phil

ἐκ θεοῦ. Was in dem letztern Ausdruck unmißverständlich vorliegt, das ist der Sinn auch des einfachen θεοῦ, nicht ein bloßes Gelten vor Gott, wie Luther übersetzt, sondern ein Stammen aus Gott, ein Gewirktsein von ihm; aber wie? Darauf führt besonders eins, worauf Döllinger wiederholt hinweist, während manche Protestanten es eher zurückstellen; daß nämlich mehr als einmal von Paulus nicht nur der Kreuzestod Christi, sondern ebenso die Auferstehung als Gegenstand des Glaubens und Kraft der Rechtfertigung hervorgehoben wird (Röm. 4, 25; 10, 9. 1 Cor. 15, 17). Darin liegt ein Zwiefaches: für's Erste nach der Seite des göttlichen Sühnungswerkes sagt der Apostel, Christus sei um unserer Sünde willen dahingegeben, das will sagen: um für unsere Sünde die Sühnung zu leisten, die ἀπολύτρωσις, das heißt den Loskauf zu bewirken. Dieser Loskauf aber geht auf den Fluch, der uns Sünder im leiblichen und geistigen Tode festhält. Die Lösung dieses Fluches ist erst dann vollbracht, wenn wir nun von Rechts wegen dürfen in das Leben des Auferstandenen eingehen. Wie geschieht aber dies? Das führt uns auf das Zweite. Erst als der Auferstandene wird Christus im vollen Maße Lebensquelle, sendet den heiligen Geist und wirkt durch denselben den Glauben, durch den wir ihn ergreifen und der Rechtfertigung theilhaftig werden.

Denn der Glaube ruht auf einer Wirkung Gottes, auf welche freilich der Mensch eingehen muß. Wie der Mensch seine Sünde in ihrer ganzen Gottwidrigkeit nicht anders zu erkennen vermag, als wenn ihn der Geist Gottes von derselben überführt, so kann er auch nicht anders zum Glauben kommen, als dadurch, daß der Geist ihm Christum verklärt. Das Innerste der Sünde vom ersten Anfang bis zur Vollendung ist Unglaube, Sichverschließen gegen Gott, Mißtrauen gegen seine Liebe, Abkehr von ihm, Gottlosigkeit; darum eben ist unter dem ἀσεβής nicht nur der Heide zu verstehen. Wiederum ist der Glaube nichts anderes, als nachdem der Mensch vom Licht der göttlichen Gnade ergriffen ist, die Antwort auf diesen Zug des Vaters, das Ergreifen Gottes in Christo mit heilsbegieriger Seele, ein Eingreifen, das zum innigsten Einswerden mit dem Ergriffenen führt, das ein Inihmsein und Inihmerfundenwerden

zu Stande bringt (Gal. 2, 20. Phil. 3, 9). In Christo wer
wir δικαιοσύνη θεοῦ (2 Kor. 5, 21); er selber, Christus,
durch den Glauben unsere Gerechtigkeit (1 Kor. 1, 30). Da
beruht es, daß Gottes Urtheil über uns kein unwahres ist.
sieht unser Einsgewordensein mit Christo an. Wenn die Concor
formel, durch die Polemik gegen Osiander veranlaßt, bestreitet,
die Einwohnung Gottes der Rechtfertigung zum Grunde liege,
behauptet, daß sie erst auf diese folge (S. 695), so ist das
Theologendistinction, worin sich bereits der Unterschied zwischen
späteren Lehrentwicklung der Lutheraner und der Reformirten
kündigt, die uns besonders Schneckenburger's Scharfsinn vorge
hat. Luther selber aber in der Schrift von der Freiheit
Christenmenschen geht durchaus auf jener Bahn, das Rechtfertigu
urtheil Gottes auf die Vermählung der Seele mit Christo
gründen.

Auch Döllinger geht insoweit durchaus mit uns einig, wen
schreibt (S. 193 f.): „Der Mensch glaubt an Christus, inde
in seine Gemeinschaft tretend Genosse seines Todes und seiner
erstehung wird, d. h. der Sünde so abstirbt, daß diese ihn
mehr ihrer Herrschaft unterwerfen kann, und indem er durch
Wiedergeburt und geistliche Zeugung ein Glied an dem Leibe Ch
und damit des von Christus sich ergießenden Lebens theilhaft
Sobald auf diese Weise das Princip der Sünde durch das
Gerechtigkeit in ihm verdrängt und dieses letztere in ihm thätig
kräftig ist, verwirklicht sich an ihm das göttliche, ihn als ge
anerkennende Urtheil." Hier ist abermals die Rechtfertigung
ein Richterakt Gottes anerkannt. Inwieweit die angeführten W
doch auch einen Ansatz enthalten zu einer, wie wir urtheilen mü
nicht ganz richtigen Wendung der Lehre, das wird mit Näch
zur Sprache kommen.

Verstehen wir die δικαιοσύνη θεοῦ in der angedeuteten W
so wird sofort offenbar, wie diese Lehre gar nicht eine ausschlie
paulinische zu nennen ist. Die neubegnadigte Gemeinde hat
Gerechtigkeit vom Herrn, spricht der Prophet, und zwar eine
rechtigkeit aus lauter Gnaden, denn sie kauft, was ihren D
stillt, ohne Geld und umsonst (Jes. 54, 17; 55, 1). Der

selbst, sagt ein anderer Prophet, ist ihre Gerechtigkeit (Jer. 23, 6). Ja bis auf den Wortlaut trifft mit der Lehre des Paulus zusammen das Wort der Bergpredigt (Matth. 6, 33) von der *δικαιοσύνη αὐτοῦ*, das heißt ja *θεοῦ*.

b. Rechtfertigung durch den Glauben leistet der sittlichen Schlaffheit keinen Vorschub.

Ist es richtig, daß diese Rechtfertigungslehre von dem Vorwurf nicht getroffen wird, sie lasse Gott ein unwahres Urtheil fällen, so wird auch das andere Bedenken dahinfallen, als ob sie der sittlichen Schlaffheit Vorschub leiste. Wir sagten bereits, daß Röm. 3 u. 6 uns zeige, wie schon Paulus sich ähnlicher Vorwürfe zu erwehren habe. Aber es ist lehrreich, zu betrachten, wie er es thut. Nicht so nämlich begegnet er jenem Vorwurf, daß er die Rechtfertigung noch an etwas Anderes außer dem Glauben knüpfte; sondern: wisset ihr denn nicht, was Glauben ist? in diese Frage könnte man seine ganze Verantwortung zusammenfassen. Die Rechtfertigung aber schreibt er nach wie vor nur dem Glauben zu. Warum das? es ist nöthig, auf diese Frage etwas näher einzugehen.

Paulus führt uns nicht darauf, zwischen Buße, Glauben, Liebe, Werken, an deren inniges Zusammengehören wir erinnert wurden, eine Trennung zu behaupten. Dennoch knüpft er unter allen Gliedern dieser Kette allein an den Glauben die Rechtfertigung. Nicht an die Buße. Das will auch Romang nicht (S. 74. 82). Wenn in der Buße Erkenntniß der Sünde ist, weiter Traurigkeit über dieselbe, ein Streben von der Sünde und Unseligkeit loszukommen, ein Verlangen nach Erlösung, Vergebung, Entsündigung, so kann man dies als den negativen Anfang eines Strebens bezeichnen, das aus dem Geiste Gottes stammt. Aber nur in oberflächlicher und sentimentaler Weise könnte man sagen: schon durch die Thräne der Reue sei der Mensch gerechtfertigt. Wer es tiefer und ernster nimmt, kann nicht die Gerechtigkeit suchen wollen in dem, was die Ueberführung von unserer Ungerechtigkeit ist. Unser Hunger zeigt wohl, daß wir für Nahrung empfänglich sind, aber Niemand sättigt den Hungrigen mit seinem Hunger. Ich könnte davon abbrechen,

wenn ich es nicht für passend hielte, noch mit einem Wort
erinnern, wie wenig der herkömmliche Begriff von Buße und
biblische von μετάνοια sich decke. Letztere ist Sinnesänder
nicht im Sinn eines Flick- und Stückwerks dieser und jener
gewöhnung, sondern im Sinn einer Umkehr der Grundrichtung a
Denkens und Trachtens. Ging diese Grundrichtung beim na
lichen Menschen von Gott hinweg auf die Welt hin und auf
Waide des Ich in der Welt, so richtet sie sich jetzt bei dem
Gott ergriffenen Menschen aus der Welt hinweg und aus
Suchen des Ich in der Welt zum lebendigen Gott. Die G
gemäße Traurigkeit (2 Kor. 7, 10) ist nur die eine negative S
dieser Bewegung; μετάνοια als Ganzes ist umfassender;
während man zur Buße nach gewöhnlicher Vorstellung den Glau
fügt als das zweite positive Stück zum ersten negativen, ist
der Sinnesänderung vielmehr zu sagen, daß der Glaube die S
derselben sei. Umsoweniger sind wir biblisch veranlaßt, auch
zu fragen, ob man nicht für die Rechtfertigung die Buße mit
Glauben verbinden sollte.

Viel näher liegt es, in dieser Beziehung die Liebe mit
Glauben zu verknüpfen. Wie nothwendig der Trieb, der im Glau
lebendig ist, sich weiter zur Liebe gestalte, hat, wie wir schon
wähnten, Romang trefflich gezeigt. Und nicht weniger schön
Döllinger davon (S. 206): „Indem der Mensch erkennt,
Gott uns zuerst geliebt, da wir noch Sünder und ihm entfre
waren, wie er durch den Opfertod seines Sohnes den erhaben
Beweis dieser Liebe gegeben hat, und in die Betrachtung di
unverdienten Huld und Liebe, dieser zum Vergeben und Geben
bereiten Gnade sich versenkt, entzündet sich in seinem Herzen
Gegenliebe, und damit erfüllt sich die große Bestimmung
Glaubens. Durch den Glauben leben heißt nur: durch den Glau
lieben und in dieser Liebe gehorchen und dulden. Der in L
thätige Glaube, das ist die kürzeste Beschreibung des ganzen Chris
thums.“ Offenbar denkt Döllinger nicht so niedrig vom Glau
wie frühere katholische Lehrer, die ihn erst durch Hinzutreten
Liebe lassen Gestalt gewinnen; sondern der Glaube ist nach
das Ergriffen- und Entzündetwerden von der Liebe Gottes zu u

und erst daraus erwächst unsere Gegenliebe. Er sagt daher weiter: „Den heiligen, den gerechten und die Sünde hassenden Gott kann die schuldbeladene Seele des Menschen noch nicht lieben; aber den liebenden, den mit der Menschheit versöhnten, den zur Vergebung bereiten, die Fülle seiner Gaben anbietenden, oder mit einem Worte: den durch Christus sich offenbarenden Gott kann sie lieben." Dem Allem würde kein Protestant widersprechen. Nur wenn Döllinger sagt: der in Liebe thätige Glaube, das sei die kürzeste Beschreibung des ganzen Christenthums, möchten wir dagegen erinnern: aber nicht die kürzeste Beschreibung der Rechtfertigung.

Döllinger freilich liebt es, zu wiederholen, der in Liebe thätige Glaube sei es, durch den wir gerechtfertigt werden; und Romang geht noch weiter als er und bemerkt (S. 95): „Bei der Rechtfertigung gilt der Glaube nicht ohne die Liebe. Und wenn er nur *gilt*, insofern die Liebe dabei nicht fehlt, so ist eben die Liebe das Moment, von welchem selbst die declaratorische Rechtfertigung abhängig ist. Gesetzt das andere, das auch zum Glauben gehört, dürfe nicht fehlen, so ist doch die Liebe das Entscheidende." Aber das ist durchaus nicht so klar, als Romang meint, des Apostels Lehre. Vielmehr ist ja doch gewiß vor allem zu beachten, daß Paulus nicht in Gal. 2 u. 3, wo er ausdrücklich von der Rechtfertigung redet, in solcher Weise die Liebe mit dem Glauben verbindet, sondern erst in Cap. 5, wo er von der Glaubensgerechtigkeit die Anwendung auf's Leben macht. Bestehet in der Freiheit, heißt es hier. Fallet nicht aus der Gnade, indem ihr meinet, durch Beschneidung das Gesetz zu erfüllen. Im Geiste durch den Glauben harren wir auf die Hoffnung der Gerechtigkeit. Man kann dieses Wort verschieden verstehen. Jedenfalls aber ist die Hoffnung, auf die man harrt, soviel als der Gegenstand der Hoffnung. Also sagt der Apostel entweder: Wir harren auf den Gegenstand unserer Hoffnung, die darauf geht, gerechtfertigt zu werden; nämlich schließlich, endgültig, da man ja aus der jetzigen Rechtfertigung zeitweilig wieder herausfallen könnte; oder er will sagen: wir harren auf den Gegenstand unserer Hoffnung, welcher in Gerechtigkeit besteht; oder endlich es könnte ein Genit. possess. sein, und die Bedeutung wäre: wir harren auf den Gegenstand unserer Hoffnung, welcher

der [durch den Glauben zu Stande gekommenen] Gerechtigkeit
kommt. Wie man aber den Genitiv nehmen möge, beachtens
ist, daß hier, wo von Gerechtigkeit die Rede ist, als das M
wodurch sie menschlicherseits zu Stande kommt, der Glaube
nichts als der Glaube genannt wird.

Heißt es nun weiter im folgenden Vers (6): in Christo ve
(ἰσχύει) weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern Gl
welcher durch Liebe thätig ist, so ist es unberechtigt, wenn
kurzweg ergänzt: vermag etwas zur Rechtfertigung; da viel
die richtige Ergänzung ist: vermag etwas zur rechten dem G
gefälligen Erfüllung des Gesetzes; wie im Gegensatz zur fa
Erfüllung durch die Beschneidung bald darauf V. 14 sagt:
ganze Gesetz wird in einem Worte erfüllt, in dem: Liebe d
Nächsten als dich selbst. Unsere Auslegung wird durch die
gleichung von 1 Kor. 7, 19 bestätigt, wo der Apostel sagt:
schneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts, sondern Halten
Gebote Gottes"; und doch ist er gewiß ferne davon, irgendw
lehren, daß durch Halten der Gebote Gottes die Rechtferti
komme. Sondern die durch den Glauben Gerechtfertigten ge
ihm, wenn sie in Kraft ihrer Rechtfertigung die Gebote halte

Steht es so mit dem Ausspruch Gal. 5, 6, wo es noch
einigen Schein haben konnte, als schreibe Paulus der Liebe zus
dem Glauben die Rechtfertigung zu, so fällt bei der andern S
die man auch anführt, 1 Kor. 13, 2, genauer angesehen selbst
Schein hinweg. Denn freilich ist hier von einem Glauben
Rede, einem großen Glauben sogar, bei welchem man nichts
kann, weil die Liebe fehlt. Aber die Schilderung zeigt, daß
nicht vom Glauben die Rede ist im Sinn des Ergriffenseins
Gottes Liebe, sondern vom Glauben in einer besondern Rich
vom heroischen, Wunder wirkenden Glauben. Heißt es nun
diesem: wir seien trotzdem nichts, wenn uns die Liebe mangle
kann man wohl sagen: bin ich nichts, so bin ich auch nicht ge
fertigt. Aber daraus folgt nicht, daß es also die Liebe sei, wod
die Rechtfertigung erst zu Stande komme. Sondern darum
ich nichts, weil die Liebe fehlt, und darum bin ich bei fehle
Liebe nicht gerechtfertigt, weil dieses Fehlen zeigt, daß mein Gl

nicht mehr der echte, lautere Heilsglaube ist, der allein die Rechtfertigung empfangen kann. Daß diese der Liebe zu Theil werde, ist auch hier nicht gesagt.

Auch in Luk. 7, 47 ist das nicht der Fall, einer Stelle, welche schon in der Confutatio gegen die Augsburger Confession im römischen Sinne geltend gemacht ward. Melanchthon in der Apologie (S. 87 ff.) protestirt dagegen, ohne die wahre Deutung genügend in's Licht zu stellen, wie sie von Bengel, Stier, Meyer, v. Hofmann u. A. vertreten wird. Wenn man nämlich obenhin lesend meint: hier werde ja doch klar gesagt, der Sünderin seien ihre Sünden vergeben, weil sie viel geliebt habe, also ihre Liebe sei die Ursache der Rechtfertigung, so übersieht man, wie man durch solche Auslegung das vorangegangene Gleichniß von den zwei Schuldnern geradezu auf den Kopf stellt. Dieses verlangt gebieterisch, daß das Schenken der Schuld die Ursache und das dankbare Lieben die Wirkung sei; und wenn das Causalitätsverhältniß in V. 47 scheint das umgekehrte zu sein, so scheint es nur so; in Wahrheit aber sagt der Herr, mit einer alten Paraphrase zu reden: ihr müssen viele Sünden vergeben sein, was man daraus sieht, daß sie so viel geliebt hat. Also nicht: ihr ist vergeben, weil sie geliebt hat; sondern daß ihr vergeben ist, kann ich dir sagen, weil man ja sieht, wie sie geliebt hat. Vergeben aber ist ihr, weil sie geglaubt hat, sagt uns V. 50 ausdrücklich. Also das ist ja freilich wahr, daß rechter Glaube unfehlbar Liebe hat. Aber nicht durch diese Liebe rechtfertigt er uns, sagen wir einstweilen dem Apostel folgend. Warum er so lehrt, das wird sich uns bald enthüllen.

Ebenso klar ist endlich, daß nach dem Apostel der Glaube zwar nothwendig gute Werke hervorbringt, daß aber Paulus wenigstens die Rechtfertigung des Sünders niemals an die Werke knüpft. Jakobus thut es, und wir werden später untersuchen müssen, ob und wie er mit Paulus zu vereinigen sei. Für einstweilen bleiben wir bei diesem als dem Hauptapostel, der die Rechtfertigung verkündiget, stehen. Nun ist auch hier wieder anzuerkennen, wie trefflich und tiefdringend Romang den Zusammenhang darstellt, wie zwischen Glaube und Liebe, so auch weiter zwischen Liebe und Werken (S. 96 ff.). Und zwar hebt er vor allem das innere

Thun und Werk, die Selbstüberwindung, die Energie des in
Bewegens, Regens und Strebens hervor als das, worauf es
komme, was vorhanden sein könne, wenn auch von außen
mächtige Hindernisse der Verwirklichung des Thuns im Wege st
während dagegen die Liebe kraftlos wäre, wenn sie nicht nach
Maß der äußern Möglichkeit zur Verwirklichung triebe. Zei
uns so die Werke als das nothwendige letzte Glied in der
der Heilsverwirklichung, so ist er doch ferne vom Pelagianis
insoweit er nicht daran denkt, die Werke als Verdienst des Men
Gott gegenüber zu stellen; vielmehr sind sie ihm nach vern
wissenschaftlicher Erkenntniß nicht anders, als nach des Ap
Wort (1 Kor. 15, 10) nur die letzte reifste Frucht der gött
Gnade, nur das Heraustreten der göttlichen Wirksamkeit in
als menschliches Thun erscheinende Wirkung (S. 97. 102).
Alles nehmen wir dankbar an. Daß der Glaube, wenn er
ist, Werke haben müsse, hat der Protestantismus nie in A
gestellt. Aber die Rechtfertigung hat er darum doch nicht a
Werke geknüpft, und wenn es Romang thut, so weicht er
vom Apostel Paulus ab.

Döllinger hält sich hier abermals näher an die apostolische
Das Wort: wir werden gerechtfertigt durch den Glauben ohn
Gesetzes Werke (Röm. 3, 28) ist ihm zu stark. Und zwar er
er sich der Ausflucht, welche hier katholische Ausleger manc
gebrauchten, zu sagen, es seien darunter nur die Werke des jüd
Ceremonialgesetzes verstanden. Er ist ein zu guter biblischer
loge, um nicht zu wissen, daß das Gesetz ein Ganzes ist, von
uns der Apostel nicht gestatten würde, einen solchen einzelnen
herauszuschneiden. Er sagt vielmehr (S. 186): „Nicht aus
Werken des Gesetzes, das hieß: aus Werken, welche allein in
des Gesetzes, kraft der bloßen gesetzlichen Erkenntniß und
vollbracht werden. Alles, was der Jude kraft des mosai
Bundesgesetzes, der Heide kraft des von ihm im Gewissen erkan
Sittengesetzes thut, sei es auch ein moralisches, dem Buchst
des Gesetzes ganz entsprechendes Werk, das schließt Paulus
der Rechtfertigung aus." Und später fügt er bei (S. 20
„Gnade und Werke sind bei Paulus entgegengesetzt, eines hebt

andere auf. Gerechtfertigt, sagt er, wird nicht der, welcher (in gesetzlichen Leistungen) werkthätig ist, sondern der Glaubende; Gott erklärt auch den, der ihm bisher als Heide ganz entfremdet war, wenn er nur gläubig wird, für gerecht."

So steht es also mit der Lehre des Apostels: wenn gegen sein Gnadenevangelium der Vorwurf erhoben wird: das sei für die Sünder eine Ermunterung, weiter zu sündigen, auf daß die Gnade mächtiger werde, so weist er das mit Nachdruck zurück; aber niemals so, daß er sagen würde: bedenkt doch, daß der Mensch nicht durch den Glauben allein gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben nur, wenn er in Liebe thätig ist, nur wenn er Werke hervorbringt. So redet er nicht. Sondern seine ganze Verantwortung (Röm. 6) kann man mit den Worten umschreiben: wisset ihr denn nicht, was Glaube ist? welch ein Abgestorbensein der Sünde, welch ein Eingetretensein in den Dienst des Gehorsams zur Gerechtigkeit? Ein Glaube dagegen, bei welchem man sorglos fortsündigen wollte, das wäre ja gar kein Glaube mehr. Also wie der Heidelberger (Fr. 64) solchen Vorwurf ablehnt: denn es unmöglich ist, daß die, so Christo durch wahren Glauben sind eingepflanzt, nicht Frucht der Dankbarkeit sollen bringen. Oder wie Melanchthon in der Apologie sagt (S. 86): „Quare fides illa, quae accipit remissionem peccatorum in corde perterrefacot et fugiente peccatum, non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato."

c. Der Glaube nicht als Tugend, sondern als Ergreifen Christi.

Hier aber werden wir auf einen letzten entscheidenden Punkt geführt. Wenn der Apostel lehrt, der Glaube werde uns zur Gerechtigkeit angerechnet, so will das richtig verstanden sein. Es ist aber nicht richtig, wenn man meint, das geschehe, weil der Glaube die Gott wohlgefällige Gesinnung und Willensrichtung sei, oder weil er dem Keime nach den ganzen äußern Gehorsam, der daraus erwachsen werde, schon in sich schließe; also Gott rechne dem Menschen den Glauben als das Princip des neuen freien Gehorsams, als die Bürgschaft der nicht ausbleibenden Heiligung, mit

einem Wort: er rechne ihm den Glauben als höchste T
zur Gerechtigkeit. So lehrt Döllinger (S. 186. 197), f
es auch Romang an, und will eben deswegen nicht dabei
bleiben. Nun ist ja freilich der Glaube im höchsten Maß
gefällig; denn er ist ein Gott die Ehre geben, ein Starkwe
Gottes Kraft (Röm. 4); er ist das Grundwerk, die Grun
der Seele (1 Theſſ. 1, 3. 2 Theſſ. 1, 11. Vgl. meine Er
in Lange's Bibelwerk X, 2. Aufl., S. 107); er ist der
akt des Gehorsams gegen Gottes Ordnung (Röm. 1, 5. Apg.
oder wie es Döllinger trefflich ausführt (S. 198): „Ind
Mensch zur Gerechtigkeit glaubt oder im Glauben gerech
macht er von seiner Freiheit den stärksten und entscheidendst
brauch, dessen er fähig ist; er nimmt demüthig das Urth
das ihn für einen ohnmächtigen Sünder erklärt und ihm dan
Sünden vergibt; er entsagt aller eigenen Gerechtigkeit un
Streben darnach; er erkennt an, daß Gerechtigkeit nur b
ist, und er nur von dorther sie empfangen kann. Er überl
völlig dem Willen und widmet sein ganzes Leben dem
Gottes. Und so liegt im Glauben die ganze Energie des a
und Christus gerichteten Willens."

Das ist völlig wahr und schön gesagt. Und dennoch
nicht die Ursache, warum uns der Glaube zur Gerechtigkeit g
wird, und ist die Vergleichung mehr scheinbar, als wirk
treffend, wenn Döllinger sagt (S. 186), es werde uns der
als Gerechtigkeit angerechnet, wie der Haß als Todtschla
lüsterne Blick als Ehebruch. Das ist doch nicht ganz das
Der Apostel, auch wo er ausführen will, wie der Gla
Kraft des neuen Gehorsams sei, läßt doch das Wort vor
(Röm. 6, 11): Also auch ihr haltet euch dafür, daß
Sünde gestorben seid und lebet Gott in Christo Jesu unserm
λογίζεσθε ἑαυτοὺς, wie Gott λογίζεται. Sei auch in
lichkeit das Ziel, daß die Sünde todt und ab sei, noch lang
erreicht, gleichwohl haltet euch dafür, denn ihr geltet dafür be
der euch in Christo ansieht; und durch dieses λογίζεσθαι
Muth, daß ihr nun auch unverdrossen gegen die Sünde f
in der That. Also liegt auch hier dem Thatgehorsam das G

rtigtsein bereits zum Grunde, nicht umgekehrt, auch nicht in der Weise der Anticipation.

Ein sprechendes Beispiel zur Erläuterung dessen, worauf es nkommt, können wir einem Abschnitt entnehmen, der ein Heilungs- under berichtet; aber wie der Herr das gleiche Wort: dein Glaube at dich gerettet, zu so manchem Geheilten und nicht minder zur Sünderin gesprochen hat, so läßt sich auf unsere Frage mit Recht nwenden, was Petrus aus Anlaß einer Heilung sagt: Was seht ir auf uns, als hätten wir diesen wandeln gemacht durch unsere igene Kraft oder Frömmigkeit? Vielmehr auf Grund des Glaubens nämlich unseres Glaubens) an den Namen Jesu hat diesen, den ihr sehet und kennet, gestärkt Sein Name, und der durch Ihn (Jesum) gewirkte Glaube (der im Nahmen gewirkte) hat ihm die volle Gesundheit verliehen (Apg. 3, 12. 16). Dieser Gegensatz ist äußerst sprechend. Nicht unser Glaube als Tugend der Frömmigkeit (V. 12) ist die heilende Kraft gewesen, sondern unser Glaube als Ergreifen des Namens Jesu, wodurch auch in dem Kranken ein gleiches Vertrauen auf diesen Namen entzündet wurde V. 16). Es ist eins der Meisterstücke von Verdeutschung, wie e uns bei Luther so oft begegnen, wenn er in V. 12 εὐσέβεια it „Verdienst" übersetzt. Dadurch tritt in Wahrheit der Gegensatz, m den es sich handelt, in das hellste Licht. Und auch in Bezug uf die Rechtfertigung wird es wahr sein, wenn wir sagen: nicht uf den Glauben als Verdienst und Tugend kommt es an, sondern uf den Glauben als E r g r e i f e n C h r i s t i. Also wie der Heidelberger (Fr. 61) den Sinn des Apostels trifft: Warum sagst du, aß du allein durch den Glauben gerecht seiest? Antwort: Nicht, aß ich von wegen der Würdigkeit meines Glaubens Gott gefalle, ondern darum, daß allein die Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi meine Gerechtigkeit vor Gott ist, und ich dieselbe icht anders denn allein durch den Glauben annehmen und mir zueignen kann.

Hier tritt das, was uns von Romang und auch von Döllinger rennt, am klarsten zu Tage. Sie lassen das Rechtfertigungsurtheil uf dasjenige sich beziehen, was von neuem Leben im Menschen ereits entstanden und bis auf einen gewissen Grad entwickelt sei,

und zwar ist Romang, der sich weniger als Döllinger
Schriftwort hält, philosophisch unstreitig consequenter, i
(S. 95) aufstellt: je mehr des Guten im Menschen b
Stande gekommen, je intensiver die Energie des neuen
ihm sei, desto weiter sei auch die Rechtfertigung in ihm
also bei der Liebe weiter als beim Glauben ohne Liebe,
kräftiger Werkthätigkeit weiter, als bei einer Liebe, die es
Verwirklichung ihrer Gefühle bringe (vgl. auch S. 103
das ist es nicht, worauf sich nach Paulus die Rechtferti
Sünders bezieht. Es ist ja wahr, vor Gottes Auge ste
weilige wirkliche Existenz des Menschen (S. 306), und
den wirklichen Zustand eines jeden nicht anders, als de
Wahrheit ist (S. 68). Aber er sieht, wenn sich's u
fertigung handelt, nicht auf das, was Gutes und wie
wickelt das Gute in mir zu Stande gekommen ist, im
ἰδία δικαιοσύνη nämlich, sondern einzig darauf: ob C
mein eigen, ob Christus meine Gerechtigkeit ge
sei (1 Kor. 1, 30). Das hängt aber nicht davon ab,
durch Gottes Wirkung das Gute in mir schon entwickelt,
wirkende Sündenneigung schon besiegt sei, und auch von d
oder Schwäche meines Glaubens ist es nicht abhängig;
ist wie ein Senfkorn, wenn er nur ein lauteres, aufrichtig
liches Aufnehmen Christi und der in seinem Sühnungs
gewirkten Gnade ist, so habe ich in ihm Vergebung der
Befreiung von ihrer Tyrannei, Frieden mit Gott, Ge
Gottes, oder was der Apostel nennt (Röm. 5, 18): d
fertigung des Lebens. Und sei auch die Empfindung der
rung noch schwach und blöde, der Zueignung von Seite
darf ich mich auf sein Wort getrösten.

So wird auch erfüllt, was die helvetische Confession sagt (
Darzu möchten weder unsere Werke noch Liebe Gott gefall
sie geschähen von dem Ungerechten oder Unfrommen; darun
wir zuvor fromm und gerecht sein, ehe denn wir lieben oder
gerechte Werke thun. Nun erinnert uns freilich Roma
wenn Jesus denselben Sinn in das Gleichniß kleide: nur
Baum könne gute Früchte tragen, von einem wirklich gute

Rede sei, nicht von einem faulen, von dem nur erklärt werde, sei als ein guter anzusehen (S. 98). Aber dieser Einwurf ist hr bestechend als wirklich treffend. Wie ein fauler Baum könne n guten werden, das will uns Jesus in jener Gleichnißrede gar t lehren. Also haben wir darin auch gar keinen Aufschluß über Glauben zu erwarten und wie er wirke, sei es als Tugend r als Ergreifen Christi. Romang selbst aber, der so ausdrück-, wie wir es vernommen haben, das Irrationale oder Hyper-ionale im Sühnungswerk Christi anerkennt, sollte nur noch den nen (oder großen?) Schritt weiter thun, dieses Irrationale oder perrationale auch in der Art und Weise der Aneignung einzu-hen; ich meine das im guten Sinn Mystische, das Geheimniß r Gottseligkeit, die Vermählung der Seele mit Christo durch den lauben, wodurch es zu Stande kommt, daß wir an Ihm, dem lein Gerechten, Antheil haben, und Gott uns nicht mehr in un-rer natürlichen Gestalt ansieht, sondern in Ihm, dessen Glied r geworden sind.

Das ist Luther's Lehre, wie Dorner sie darstellt (Geschichte protestantischen Theologie, 1867, S. 232 f.): „Von dem an-hmenden Glauben gilt, wenn Luther sagt, er sei ein herzlich, fältig Vertrauen auf Christus; er gebe Gott seine Ehre, er sei füllung des Grundgebots, keine Abgötterei zu treiben, ja er sei Keim die Erfüllung aller Gebote Gottes, er sei der wahre ttesdienst und das wahre Opfer. Von dem Glauben, der ver-end genommen hat, aber sagt er, er sei im steten Stande Besserung; er sei schon fromm und selig, gefalle Gott so wohl, l er seinen Glanz von Christo erhalte; wie Christus Gott ge-t, so gefallen die Gläubigen Gott; denn die Seele wird durch istus wieder Gottes Ebenbild, dem Worte gleich, daran sie get. Dem nehmenden Glauben wird zu Theil die Befreiung Schuld und Gesetz, die Wiedergeburt, die Erlösung von Strafe, nde, Tod. So ist der Glaube also rechtfertigend, aber nicht ntlich an ihm selber um seiner Kraft oder Tugend willen, son-n um dessen willen, der nun zu ihm gehört und gerechnet wird, risti. Nicht die Kraft des annehmenden Vertrauens ist der und der Rechtfertigung, sondern auch ein schwacher Glaube ist

Glaube, wenn er zitternd den Inhalt erfaßt, der rechtfe
Kraft hat. Ebenso besteht Rechtfertigung und Wiedergebu
nicht im Fühlen und Empfinden der Seligkeit, sondern a
wir solche Gefühle nicht haben, kann doch eine Gewißheit
im Vertrauen auf Christus."

Damit stimmen auch die reformatorischen Bekenntnisse. I
hier auf die bekannteren nur hinweisen, sei es den kurze
bündigen Art. 4 der Augsburger Confession, sei es die ausf
classische Frage 60 des Palatinus. Hingegen sei hier n
weniger allbekannte und doch so schöne Artikel unserer ersten
Confession, der die Aufschrift führt: „Vom Glauben und W
in seinem ganzen Wortlaut wiedergegeben: Wir bekennen
lassung der Sünden durch den Glauben in Jesum Christ
Gekreuzigten. Und wiewohl dieser Glaube sich ohne Unterla
die Werke der Liebe übet, hervorthut, und also bewähre
jedoch geben wir die Gerechtigkeit und Genugthuung für
Sünde nicht den Werken, so des Glaubens Früchte, sonder
dem wahren Vertrauen und Glauben in das vergossene B
Lämmleins Gottes. Denn wir frei bekennen, daß uns in
der da ist unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Weg, W
Weisheit und Leben, alle Dinge geschenkt seien. Darum di
der Gläubigen nicht zur Genugthuung ihrer Sünden, sonder
darum geschehen, daß sie damit Gott dem Herrn um di
Gutthat, uns in Christo bewiesen, sich etlicher Maßen
erzeigen.

Verstehen das nur die Theologen, wie Romang dafür zu
scheint? Ich will nicht davon reden, daß ich einigermaßen
— ohne dem verehrten Mann zu nahe zu treten —, ob
meinverständige Bewußtsein wirklich seine philosophischen
rungen so viel leichter und besser verstehe. Aber das gla
sagen zu dürfen: den Kern der protestantischen Rechtfertigun
haben von Alters her verstanden und verstehen jetzt noch
Sünder, nicht nur in den Zuchthäusern, sondern überhau
von sich selbst abgekommen sind und immer gründlicher abko
auch solche, die mit Paulus sagen können: ich bin nach de
rechtigkeit im Gesetz gewesen unsträflich, die aber mit

aben, was ihnen Gewinn war, um Christi willen für
und Koth zu achten (Phil. 3, 6 ff.).

obe des Gesagten wird sein müssen, was auch bei Romang
iß der Untersuchung bildet (S. 294 ff.), die Beantwortung
ob einmalige oder allmähliche Rechtfertigung; wobei auch
ichung zwischen Paulus und Jakobus wird müssen zur
ommen.

lmählich wachsende oder ganz angeeignete Rechtfertigung?

teht sich, daß Romang's Ausführung auf allmähliche Recht-
hinauslaufen muß. Zwar untersucht er ernstlich, ob es
i, irgendwie einen Anfangspunkt des neuen Lebens, das
einer neuen Potenz in die Entwicklung eines Menschen
ers wichtig und entscheidend nachzuweisen. Sein Ergebniß
S. 306 ff.), daß es kaum angehe, einen einzelnen Moment
cklung als so ausgezeichnet wichtig zu fassen, weder vor
n Gott, der ja das Einzelne nicht in seiner Vereinzelung
idern im Zusammenhang mit dem ganzen Verlauf; noch
den Menschen, insofern der Nachweis der Grenze, wo
Nensch aufhöre, der neue beginne, nur sehr relativ gelinge
elten so deutlich wie bei Paulus vorliege. Ueberhaupt
lich, zwei Menschen innerhalb eines Menschen zu unter-
während doch eine Persönlichkeit die beiden in sich befasse.
durch theologische Voraussetzungen bestimmte Wissenschaft
darauf gekommen und könne auch eine solche Darstellung
ren (S. 313). Wir könnten erwidern: eine gar nicht
logische Voraussetzungen bestimmte Wissenschaft wäre wohl
solche, die gar nicht durch das Christenthum bestimmt
darum begreiflich auch auf die Thatsache der Wieder-
ne Rücksicht nähme; die sollte aber hier ein entscheidendes
t haben. Wir könnten weiter erinnern, daß es doch
i, die Wahrheit, die in jener Unterscheidung gemeint ist,
allgemein gebildeten Bewußtsein in ergreifender Weise
ringen. Ich will hier nicht sowohl auf Kant's Religion
der Grenzen der bloßen Vernunft hinweisen, als auf

Chamisso's Gedicht: „Die Erscheinung". Aber allerdings, d
Poesie, und zwar der Form nach phantastische Poesie, und e
möglich sein, die erschütternde Wahrheit, die uns hier im G
einer Geistergeschichte vorgeführt wird, auch in nüchtern
schaftlicher Weise zu erörtern. Bei Romang aber war es
anders zu erwarten, wenn er doch die Rechtfertigung als A
nung des im Menschen bereits thatsächlich ausgewirkten
ansieht, als daß er nun auch lehren müsse: mit dem allmä
Wachsen dieses Guten im Menschen sei auch die Rechtfertigu
eine ganz allmählich wachsende zu denken (S. 321).

Also kann sie auch eine abnehmende sein. Noch mehr: w
eine allmählich wachsende ist, so ist sie eine nie vollendete, eine
noch mangelhafte; also im Grund, je strenger es ein Mens
sich selber nimmt: eine immer noch höchst zweifelhafte. Wir
damit beim Tridentinum angelangt, das in Sess. IV, c
contra inanem haereticorum fiduciam unter anderm
„Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi m
deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare
sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmi
et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et t
potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cu
potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecu
Das ist freilich der entschiedenste Gegensatz zu dem certis
mit welchem Olevian, der eine der Väter des Pfälzer Katech
und so viele andere Protestanten starben.

Nun wollen wir nicht leugnen: ein Warnen vor falscher G
heit kann nöthig sein. Es kann ein certissimus geben, w
auf das Dogma vom Glauben, statt auf den lebendigen G
selber sich stützt; wo die justitia imputativa zur bloßen pu
wird. Man kann sich auf die Glaubensgerechtigkeit in einer
vertröften, als brauchte es ein Kind Gottes mit der Heilig
genau nicht zu nehmen, könnte gar in groben Sünden fo
und doch auf die Rechtfertigung durch den Glauben zählen;
doch als wäre jeder strengere Ernst der Zucht über sich selbe
jeder entschiedene Heiligungseifer, ja als wäre selbst das,
Paulus ermahnt, das Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Z

echte Gesetzlichkeit oder ein Mangel an Glauben. Aber andern Seite gibt es doch ebenso unleugbar, wo der Trost bensgerechtigkeit sich verdunkelt, ein unseliges Sichkasteien, bstqual ohne Ende im Zweifel über den eigenen Gnaden- ovon sich Derjenige, der nicht auf seine eigene Würdigkeit, uf Wort und Werk Jesu traut, in Gnaden befreit weiß. darauf ankommen, durch scharfe Entwicklung der zwei- n Wahrheit zu zeigen, wie beide Klippen gemieden werden. atholiken haben, um die Menschen nicht allzu trostlos zu ie Lehre von der justitia infusa, inhaerens, habitualis t. In dem frommen Menschen komme, wenn auch noch lige Gerechtigkeit, so doch ein solches vorwiegend gutes zu Stande, daß das Vorherrschen der guten Willens- könne für eine vollkommene Gerechtigkeit angenommen Romang zeigt mit Recht (S. 300), wie nahe dieser en Lehrart die Anschauung moderner Protestanten komme, e Rechtfertigung durch den Glauben darauf gründen, daß ibe als Potenz des Lebens aus Gott dafür angenommen ls stehe er der actuellen Entwicklung gleich, die daraus erde. Es ist wahr, das ist im Grunde die katholische habitualis. Und es ist weiter wahr, daß man gegen ichstellung von Potenz und actueller Entwicklung gegrün- enken erheben kann, wie Romang thut (S. 303 f.), indem an das Kind erinnert, dessen potenzielle sittliche Existenz Mannesreife nicht gleichstehe, theils an den faulen Knecht, rgrabenes Pfund nicht anerkannt werde als Ersatz für die Entwicklung, die aus jener Potenz hätte sollen erwachsen Wir werden freilich sagen dürfen, daß Romang damit nur art widerlege, die auf gleicher Voraussetzung mit seinen Anschauungen beruht; mit andern Worten, daß er nur den führt, wie seine eigenen Prämissen die Rechtfertigung in lige Ungewißheit auflösen. Eine Lehre hingegen, welche uben, wo sich's um Rechtfertigung handelt, nicht als Potenz en im Menschen, nicht als Tugend der εὐσέβεια, sondern Christi willen, den er ergreift, in Anschlag bringt, wird en Einwürfen nicht getroffen.

Immerhin, was er bekämpft, das bekämpft er mit Recht.
nur die katholischen peccata venialia propter levitatem
verwirft er, sondern auch Schleiermachern sollte man nicht
sehen nachsprechen, daß die Sünde im Wiedergebornen imme
noch als verschwindende anzusehen sei, die ihre Vergebung
mitbringe, weil sie sofort wieder bereut und bekämpft werde.
zu lehren sei sowohl praktisch bedenklich, als theoretisch un
(S. 315). In höchst beherzigenswerther Weise dringt R
(S. 314 ff.) auf Wahrhaftigkeit in der Selbstbeurtheilun
verwirft die falschen Ausreden, als falle dem Menschen das
nicht zur Last, wohin ihn alte Gewöhnung gerissen habe oh
stimmung seines Willens; als berühre den neuen Menschen
was der alte noch thue. So dürfe man sich nicht entschu
denn es sei eine Person, die so handle und so sich aus
versuche. Ja weit entfernt, daß Sünden, die der Wiederg
thue, leichter anzuschlagen wären, seien sie ihm vielmehr
schwerer anzurechnen, weil ihm schon Besseres zuzumuthen
Und ob es denn auch nur wahr sei, daß die Sünde blos n
verschwindende vorhanden sei? „Bei den Meisten geht e
langsam und zweifelhaft mit diesem Verschwinden. Selb
Frömmeren sind im Alter nicht wesentlich freier davon gen
als früher in ihren bessern Zeiten. Nicht die Schlechtesten
den Alten würden dies bekennen. Das Ausbleiben mancher
begangenen Sünden ist weit mehr die Folge der Erschlaffun
sinnlichen Triebe und der Abwesenheit der Reizungen, als di
kung einer sittlichen Erstarkung, die dagegen aushalten w
(S. 317.) In dieser Ausführung spürt gewiß ein Jede
sage es mit Freuden, den Ernst des Protestanten, dem ein
entwickeltes Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit inwohnt.
macht nicht gerade dies, wenn nicht ein Verzweifeln am He
Ende sein soll, die Nothwendigkeit der wahrhaft evangelischen
fertigungslehre besonders einleuchtend?

Um dieselbe nach der Richtung, die uns hier beschäftigt,
Auge zu fassen, fragen wir: wie geht denn überhaupt, we
einmal ernstlich begonnen hat, die Weiterentwicklung des Chr
lebens vor sich? Ein fester Ausgangspunkt muß da sein.

die Rechtfertigung im früher entwickelten Sinn. Den
Fortgang bezeichnen die Protestanten als die Heiligung.
, nach katholischer Art Rechtfertigung und Heiligung identi-
wendet ein: Paulus erwähne das Geheiligtwerden nur
Verbindung mit dem Gerechtfertigtwerden, und da lasse
rhergehen (1 Kor. 6, 11); ein andermal in Aufzählung
er der Heilskette knüpfe er an die Rechtfertigung sogleich
Verherrlichung, ohne dazwischen der Heiligung zu erwähnen
, 30). Er hat die wichtige Stelle 1 Kor. 1, 30 über-
Die erste von ihm genannte erklärt sich daraus, daß
en Ausdruck zuletzt stellt, worin sich der Gegensatz zum
ναι (V. 9) am schärfsten zuspitzt. Uebrigens kann man
zugeben, daß die Schrift ἁγιάζειν, ἁγιασμός gar nicht
der Weise brauche, daß der Begriff des Allmählichen
in der protestantischen Kirchenlehre vorschlage. Wenn
ie Leser seiner Briefe als Heilige anredet, so meint er
durch einen entscheidenden Akt von der Welt ausgesondert,
Dienst gewonnen seien. Aber wenn sich auch der Unter-
schen Rechtfertigung und Heiligung nicht ganz gestaltet
r schulgerechten protestantischen Lehre, darin hat diese doch
sie als bestimmte unterschiedene Momente das Eintreten
nadenstand und das weitere Wandeln in demselben her-
Jenes Eintreten aber, und damit der Ausgangspunkt für
tere ist eben die Rechtfertigung des Sünders vor Gott
ben, durch den Glauben an Christum.

uther dies aufgefaßt und ergriffen habe, schildert Dorner
., S. 259): „Zum Impuls des eigenen neuen Lebens
bens in Heiligung wird die Kraft Christi, an welcher der
ntheil erhält, vor Allem durch die Erkenntniß und Er-
er Liebesgabe, welche nicht eine nur stückweise, oder erst
ngen und Stufen des innern Wachsthums abhängige ist,
elche ganz und voll dem Menschen schon jetzt in all seiner
mmenheit gilt. Das ist die Erfahrung des innern Zeug-
heiligen Geistes von der Vergebung der Sünden und
den mit Gott, kraft dessen auch unser eigenes Herz uns
geben kann, daß wir Gottes Kinder sind. Das ist der

fröhliche, selige Hintergrund unseres zeitlichen, wachsenden un immer unvollkommenen Lebens, die ewige Ergänzung unsere vollkommenheit zur Gerechtigkeit vor Gott, so wir nur im G bleiben.“ Diesen Ausgangspunkt hatten wir im Auge, als ablehnten, mit Romang (S. 93) die Liebe zu bezeichnen reale Wesenheit und Kraft des Glaubens. Es ist diese Bezei im Zusammenhang seiner Gedanken durchaus begreiflich; d hat die Triebkraft im Sinn, die im Glauben und Vertrau unvollkommener, in hingebender Liebe erst vollkommener ihr kundgibt. Wir aber, wenn wir umgekehrt den Glauben als und Kraft der Liebe bezeichnen, verstehen darunter, daß das Er und Erfülltsein von der Liebe Gottes zu uns (das ist el Glaube) die allein nachhaltige Triebkraft unserer Liebe sei.

Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? wenn diese gangspunkt da ist, wie gestaltet sich dann der weitere For Das Normale ist, daß es ein Wachsen sei. Aber das A kann auch eintreten, nämlich ein Abnehmen. Oder das G lichste wird sein ein Schwanken zwischen Beidem, ein W zwischen Fallen und Aufstehen. Wer will es abwägen, und der Fehltritt leichter oder schwerer sei? ob er unter Umständen eine größere, unter jenen eine kleinere Verschuldu dinge? ob die Gesammtentwicklung überwiegend gut oder s verlaufe? Ueber das Alles ein sicheres Urtheil zu fällen jeweilen schwierig, oft unmöglich sein. Jedes Fallen aber das scheinbar unbedeutendste, ist ein Mangel an Wachsen, beziehungsweise ein Abnehmen. Und wenn auch die vorherr Strömung eine gute ist, immerhin wird der Gläubige für was gut an ihm ist, nicht sich, sondern Gott die Ehre gebe Betreff des Bösen aber, das ihm immer noch anklebt, wird wahr sein: daß er durch Uebung leichter den Rückweg zu und Glauben findet, und daß er sich auch die leiseren Uebertret strenger anrechnet. Denn nimmermehr wird er sich gestatten mit der noch zurückbleibenden Sündenneigung leicht zu ne Je mehr er aber zu Zeiten entdeckt, daß die Sünden nicht selbst verschwinden, je mehr er sich zuweilen in das Stadium glimmenden Dochts von neuem versetzt findet, desto mehr si

ungen zu neuer Umkehr in die Buße zu Gott, zu neuer
igung durch nichts als den Glauben. Aber nimmermehr
e des Erschlaffens und des falschen Glaubenstrostes. Denn
ann erfährt er's ja von Neuem, daß Glaube nur ist die
des Sünders, dem seine Sünde leid ist, zum lebendigen
s Herausgehen aus sich selbst und Sichwerfen auf Christum.
ber schlaff würde, wo ihm seine Sünde nicht mehr leid
daher die Heiligung in's Stocken geriethe, da würde das
n der Heiligung rückwärts erweisen, daß kein echter Glaube
t auch keine Rechtfertigung mehr vorhanden wäre.
uch den günstigen Fall gesetzt, daß die Entwicklung vor-
ein Wachsen im Guten sei, so ist sie es doch nicht in der
sich's eine falsche und unklare Vollkommenheitslehre vor-
s Wachsen ist kein steigendes, ununterbrochenes Vorwärts-
in gerader Linie aufwärts zum Ziel. Das Tridentinum
es (Sess. IV, cap. 11) als Verstoß gegen die Wahrheit,
, daß der Gerechte in jedem guten Werk wenigstens läßlich
er) sündige, und daß Gottes Gebote für einen Gerecht-
unmöglich zu erfüllen seien. Denn Gott gebiete nichts
hes. Und diesen letzten Satz wiederholt auch die metho-
Vollkommenheitslehre, und fügt hinzu: die dritte Bitte sei
rliche Bitte, und es hieße der Ehre Christi abbrechen,
n behaupten wollte, er könne sein Werk in einem Menschen
n Ziele bringen. In Wirklichkeit scheuen sich doch die
vor dem Frevel, zu behaupten, sie hätten schon in dieser
die Vollkommenheit wirklich erreicht. Ihre Lehre bleibt
e unfruchtbare Theorie, und die Praxis nöthigt sie, nach
rständniß zu suchen, wie bei der noch immer nicht besiegten
chkeit unseres Thuns das Gebot Gottes, die Erhörlichkeit
ets und die Ehre Christi gleichwohl bestehe. So lernt
aß das Zunehmen im Guten nicht sowohl durch rasches
steigen, als durch tieferes Niedersteigen und Untersichwachen
mit welchem doch kein Mattwerden und kein Verzichten
Ziel gemeint ist. In der That, so wenig es den Anschein
wahr ist es doch, daß gerade die strenge, scheinbar allen
ämpfende Lehre des Heidelbergers (Fr. 114. 115) mehr

Förderung in der Heiligung enthält, als eine unklare Vollko heitslehre. Es haben auch die Allerheiligsten, so lange sie in Leben sind, nur einen geringen Anfang des Gehorsams, doc daß sie mit ernstlichem Vorsatz nicht allein nach etlichen, s nach allen Geboten Gottes anfangen zu leben. Hat es a nächst die Wirkung: daß wir unser ganzes Leben lang unsere liche Art je länger je mehr erkennen und so viel desto be Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit in Christo such führt es doch weiter dazu: daß wir ohne Unterlaß uns bef und Gott bitten um die Gnade des heiligen Geistes; und a Art werden wir je länger je mehr zu dem Ebenbild Gottes e bis wir das Ziel der Vollkommenheit nach diesem Leben er

Das ist also der Weg des Wachsens; mehr und mehr ni zu wissen, daß man muß demüthig sein und von Gnade sondern wirklich demüthig zu werden und von nichts als zu leben. Und dazu dienen eben die Erfahrungen im Leb Uebungen des Glaubens. Insofern sind auch die Werke von Bedeutung, nicht nur als Erweisungen des Glaubens, sonder wirkend als Förderungsmittel desselben. Wie durch Nichtge machen von den Kräften des Glaubens in der That der selber allmählich verkümmern und absterben müßte, so wird kehrt das Gebrauchmachen förderlich auf ihn wirken, und die des Glaubens werden Mittel zur Stärkung desselben. harten und härteren Proben muß er bestehen lernen; und wir dabei gerade durch die Uebung im Werk die Gebrechen unserer Werke lebendig inne werden; wenn wir es mit tiefe schämung spüren, wie unsere besten Werke nie ganz laute wie unsere Liebe so gar mangelhaft ist, wie Beweggrün Selbstsucht so unvermerkt sich einmischen und unser Thun be wenn wir so das sündliche Verderben immer tiefer erkenne bei wachsender Wahrhaftigkeit und Lauterkeit auf alle Beschö desselben verzichten, so ist es eine Rückwirkung der Werke a Glauben, daß dieser immer entschiedener Christum allein e So geht es immer mehr Hand in Hand, daß der Mensch im Gewissen, milder gegen Andere, strenger gegen sich selbst und immer völliger damit Ernst macht, die Gerechtigkeit in

en als im Glauben an Christum. Das ist apostolische
mmenheitslehre. In jedem Augenblick, wenn ich jetzt sterben
wüßte ich: durch meinen Glauben, der Christum hat, bin
Gott in Gnaden, und was ich erlebe und thue, führt mich
ner tiefer da hinein. Meine Vollkommenheit steht darin,
von Christo ergriffen **bin**, darauf stellt auch Romang ab
2), und wir fügen nur hinzu, daß diesem Ergriffensein von
das Ergriffenhaben Christi entspricht, wenn es auch für
sönliche Vollkommenwerden immer noch beim Nachjagen
nd nie, so lange wir im Fleische sind, dahin gelangt, daß
schon ergriffen hätten (Phil. 3, 12—14).
können den Gegensatz zwischen der römischen und der evan-
Lehre in kürzester Weise zusammenfassen, indem wir auf
Seite den Ausspruch des tridentinischen Bekenntnisses stellen:
cati — per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae
justitia per Christi gratiam accepta crescunt, atque
justificantur" (Sess. IV, cap. 10); auf die andere
denjenigen eines der protestantischen Väter: „Sanctificatio
ificatio **quotidie iterata**." Dort **allmähliches Zu-**
n, hier **tägliches Neuaneignen**. Jedenfalls sollte
r sein, wie dieses, recht verstanden, durchaus kein falsches
tröſten ist.
ebensosehr beseitigt es die falsche Selbstquälerei und bringt
ten evangelischen Trost; denjenigen, worin sich Furcht und
des Apostels mit der apostolischen Freudigkeit verbindet:
l uns scheiden von der Liebe Gottes? Es war eine katho-
usflucht: diese triumphirende Gewißheit sei durchaus nur
snahme kraft besonderer apostolischer Erleuchtung. Es thut
u sehen, wie Döllinger fern davon ist, in solcher Art auszu-
. „Alles verbürgt den Gläubigen", sagt er, „daß sie wirklichen
haben an der Liebe Gottes, wirklich in Gemeinschaft stehen
ristus. Sein Geist ist nach dem Ausdrucke des Apostels
iegel und Aufgeld in unseren Herzen, welches uns von der
it des mit ihm geschlossenen Bundes, der Wahrheit und
eit seiner Verheißungen überzeugt" (S. 209). Nicht als
gleich triumphirende Gefühl bei allen und immer vorhanden

wäre. Ja das gerade wäre der Anfang des Gerathens in Sch
ken und peinliches Zweifeln, wenn man anfangen wollte, a
Intensität des Gefühls, überhaupt von neuem auf den ei
Zustand des Menschen das Augenmerk zu richten und das
trauen zu gründen, statt immer von neuem aus sich selbst h
zugehen und sich auf Gott und seine Gnade in Christo zu w
Niemand kann mich aus Gottes Hand weisen, nur ich selbst
mein eigener Feind sein. Gott aber wirket Wollen und Vollbr
und gerade darum, weil er das thut, ziemt mir Furcht und Z
einzig darüber, daß ich könnte von dem, was Gott wirkt,
treuen Gebrauch machen; dagegen aber ist das mein Trost
wenn nicht mein lauter Triumph, doch meine stille Gewißheit
Augustin betend sagt (Conf. 10, 5): „aliquid de te scio,
de me nescio". Also nicht: ich weiß, daß ich einen Glauben
der es aushalten kann; aber: ich weiß, daß ich einen Gott
der mit der Versuchung auch den Ausgang schafft, daß w
können ertragen. (S. die Ausführung in den apologet. Bei
von Geß und mir, 1863, S. 230 ff.). Der große Haller
die Schärfe der Selbstbeobachtung oft zur tiefen Niedergesch
heit führte, denn er fand sich viel zu unrein für den Hi
schreibt doch an Bonnet in Genf: „Ich fühle in meinem e
Herzen, daß, sobald ich an der Genugthuung Christi zweifle
nicht mehr als ein Heide bin, ein Chinese, der sich einbildet,
angenehm zu sein durch einige gute Eigenschaften, verbunden
tausend Fehlern, und daß ich die ewige Verwerfung des
vergesse, die von der Reinheit und Heiligkeit Gottes unzertre
ist." Da sehen wir, wie er Gebrauch macht von der Rechtfert
durch den Glauben an Christum.

Selbstverständlich ist es für den evangelischen Christen, daß
jedes Verdienst des Menschen vor Gott dahinfällt. Hier fre
uns, Romang mit größter Entschiedenheit sich aussprechen zu h
In durchaus keiner Beziehung wird von Verdienst des Men
vor Gott die Rede sein können (S. 57); nicht nur nicht im
Anfang der Heilsverwirklichung, sondern auch in ihrem w
Fortgang nicht (S. 66); und ausdrücklich wird gesagt, da
nicht nur vom christlichen, sondern auch vom vernunftwissens

standpunkt aus gelehrt werden müsse (S. 97). Also auch wie wir es schon in jener Strenge der Selbstbeurtheilung ist Romang durchaus Protestant; und wenn er in nicht gen Punkten von der Lehre seiner Kirche weicht, so bringt die Consequenz, womit er es thut, den Vortheil mit sich, thum deutlicher bloszulegen, als wenn er auf halbem Weg iebe.

döllinger hingegen thut es uns leid zu sehen, daß er in Stück der Tradition seiner Kirche zu viel nachgegeben hat. e und getreue Knecht, sagt er, wird der Ehre würdig oder die Seligkeit des Reiches der Herrlichkeit und Vollendung f.). Er beruft sich auf Offb. 3, 4: sie sind es würdig, Stellen, die vom himmlischen Lohne reden; aber nicht t. Denn würdig erfunden werden, nachdem Gott uns gemacht hat, und belohnt werden, indem Gott seine Gnade selbst unser großer Lohn wird, ist etwas Anderes als die verdienen. Döllinger selber mildert den Begriff von dahin, daß er ihn dem der moralischen Befähigung gleich- d von dieser sagt, sie sei selbst wieder Gottes gnädige, ristus verdiente Gabe. Ja in einer früheren Stelle (S. 199) noch entschiedener das Heil bezeichnet „als Gottes freie in völlig unverdientes, nicht ein durch Leistungen von vor- den Werken bedingtes Geschenk. — Alles wird im Sinne nsonst und aus Gnade gegeben. Wie Gott dem Menschen n Glauben seine Sünden vergibt, so reinigt er auch sein heiligt ihn durch den Glauben. Wie unsere Lossprechung nden nicht aus den Werken, so ist auch unsere Heiligung den Werken. Denn Gnade sein und aus den Werken s sind entgegengesetzte, sich wechselseitig aufhebende Dinge. s vermöge der Werke gegeben wird, das wird nach Pflicht rdienst gegeben.“ Dieser Definition von Verdienst und ig dieser Ablehnung des Verdienstes hätte Döllinger bis de treu bleiben sollen. Bedenken wir, welches Unheil die e Verdienstlehre und Ablaßpraxis schon gestiftet hat, so vir nur mit Thiersch sagen (Döllinger's Auffassung des nthums, S. 12): „Auch so (wie Döllinger die Lehre mil-

dert) bleibt es beklagenswerth, daß man von einer Lehrweis
läßt, in welcher, so lange sie fortbesteht, unevangelisches
immer wieder seine Stütze und Bestätigung finden wird."

5. Paulus und Jakobus.

Von dem erreichten Punkt aus können wir nun noch eine
auf Jakobus und seine keineswegs stroherne Epistel werfen
war eine merkwürdige Erfahrung, die ein protestantischer Mi
in Oberindien machte, daß ihn Muhammedaner höhnten: ihr
ja selbst nicht an die Bibel! und als er den Beweis ve
ihm vorhielten: euer Meister Luther hat ja selbst gesagt, de
Jakobi sei eine stroherne Epistel. So zu reden hatten sie
lische Priester instruirt. Das wird auch Döllinger nicht
und wir unsererseits haben nicht Ursache, das voreilige
Luthers wie ein besonderes Kleinod werth zu halten. Tret
selber auf den Jakobusbrief ein. Nicht daß wir uns in al
troversen darüber einlassen möchten; auch in die nicht, ob He
berg Recht habe, in den von Jakobus bekämpften Gegner
Heidenchristen, Anfänger der aufgeblasenen Gnosis zu sehen
uns mehr als zweifelhaft scheint. Vielmehr will ich nur in
die eigene Auffassung entwickeln.

Die Rechtfertigung aus den Werken und nicht aus dem G
allein, die Jakobus lehrt (2, 24), verstößt hart bis in den
laut hinaus nicht sowohl gegen Paulus selber, als gegen L
Uebersetzung von Röm. 3, 28, wo er meinte, zur Versch
des Sinnes das Wörtlein allein beifügen zu müssen. Zu
Klage der Römischen auf Verfälschung der Schrift ist unbe
Im Zusammenhang des Römerbriefes, wenn die Gesetzeswer
der Rechtfertigung ausgeschlossen werden, bleibt der Glaube
auf dem Plan. Aber der Zusatz ist doch unnöthig und ü
insofern mißlich, als er leicht den Gedanken weckt, den J
so ernstlich und mit Recht abwehrt, als sei von einer fid
Rede, die nicht nur sola sei in der Rechtfertigung, sondern
nachher solitaria bleibe, nämlich ohne Frucht der Werke.
wissen, daß solches des Paulus Sinn nicht ist. Wir wissen
auch er einen Glauben kennt und tadelt, der mächtiger und

als das Sagen, man habe den Glauben, wogegen Jakobus
einen Glauben, der sogar Berge versetzt, und bei dem man
hl nichts sein kann. Solchen Leuten, wie sie Jakobus be-
würde wohl Paulus nach Röm. 6 antworten: wisset ihr
ht, was Glaube ist? das, was ihr so nennt, ist gar nicht
Jakobus dagegen läßt ihm den Titel, spricht ihm aber
en ab, nennt es einen todten Glauben, einen solchen, der
Leichenantlitz des Glaubens habe.
ehrt kennt auch Jakobus den Glauben, der seine Echtheit
der durch die Anfechtung geübt, erprobt, geläutert wird
der die Kraft ist des ungetheilten Gebets (1, 6); durch
Wort uns zum Samen der neuen Geburt wird (1, 18);
heraus wir Christum als den Herrn der Herrlichkeit be-
2, 1); durch welchen das Gebet dem Kranken Heilung,
nder Vergebung erfleht (5, 15 ff.). Ja bis in Stellen
streckt sich das, wo man kaum darauf zu achten pflegt.
n er 4, 17 sagt: „Wer da weiß Gutes, Schönes, Edles
und thut es nicht, dem ist es Sünde", so hat dieser all-
Ausspruch doch seine nächste Beziehung auf das eben
gangene: „Das prahlerische Reden ist böse, und zwar ist die
nde, die der Prahler begeht, keine andere als die, daß er
Ehre zu geben versäumt, und nichts Anderes ist das *καλὸν*,
nterlassen hat, als eben dieses Gott die Ehre geben." Das
nach Röm. 4, 20 das Wesen des Glaubens. Wir sehen
n hier: wenn zwar die beiden Apostel sich einer zum Theil
nen Terminologie bedienen, hauptsächlich weil sie verschie-
gner vor sich haben — Werkheilige Paulus, wissensstolze
ubige Jakobus — so stimmen sie doch im tieferen Wesen

st auch in Betreff der Werke der Fall. Von *ἔργα νόμου*,
Paulus ausschließt, redet Jakobus gar nicht, sondern von
die nichts sind als eine Kundgebung der Energie des
s, also dessen, was Paulus Röm. 4 an Abraham's Bei-
kurzen Zügen so mächtig beschreibt. Nichts Anderes thut
obus, wirklich nichts Anderes, man achtet oft viel zu wenig
Was ist denn das Werk Abraham's, wovon er redet, ab-

gesehen vom Glauben, nach seiner äußeren Erscheinung? ein
des Wahnsinns wäre es, der Schwärmerei, des äußersten Fr
von ferne nicht nach gewöhnlichem Maß gemessen ein sit
Werk. Nur wenn wir den Trieb erkannt haben, aus dem e
vorgeht, so verstehen wir, wie es ein Beweis ist, ja der
Beweis in seinem ganzen Leben: welch energische Kraft in
Glauben lag, welch entschiedener Ernst es ihm damit war
fern sein Glaube war von bloßem kraftlosem Sagen: er ha
Glauben, weil er etwa die rechte Lehre vom Glauben gehabt

Und die Hure Rahab, die Heidin, die Sünderin, was t
für ein Werk? wiederum eines, das nach Menschenmaßstab
triotisch wäre, ein Verrath an ihrer Vaterstadt, eine Rettung f
Spione, und durch welches Mittel? durch eine Lüge, die m
sehr unbefriedigend mit dem zweideutigen Namen der N
würde zu entschuldigen suchen. Dieses Werk von sittlich so z
haftem Charakter, wenn man auf die Außenseite der Ersch
blickt, wird dennoch so hoch gestellt, warum? nur wegen des
bens, aber allerdings mächtigen Glaubens, der darin pulsirte.
Heidin, diese bisher lasterhafte Frau ist offenbar tief ergriffen
etwa von Feigheit, sondern von einem heiligen Schrecken vo
lebendigen Gott. Ihr Blick ist geöffnet, sie merkt: es ge
uns zu Ende! es kommt über uns das Gericht! unsere
sind nichts, vor dem Gott Israels aber erbebet das Erdreic
sie flieht nicht von ihm weg, sondern zu ihm hin. Das
Glaube; aber allerdings nicht nur ein Reden vom Glauben
mächtig in der That, sondern ein lebendiger, gewaltig durchb
der Trieb, mit ihrer ganzen Vergangenheit zu brechen, sic
und gar auf den Gott Israels zu werfen. Weil dieser leb
Trieb vorhanden ist und sich kundgibt in ihrer That, wi
der unlautern Aeußerungsform, die in Betracht ihres bish
Lebens mehr als natürlich war, in Gnaden abgesehen. Gott
das Herz an.

Was hätte wohl Paulus nur im geringsten gegen diese
Wahrheit einzuwenden? Nur die Terminologie, mit der J
das ausgedrückt hat, ist anders gehalten als wir sie bei P
erwarten würden. Daß Abraham, daß Rahab aus den W

rtigt wurden, so hätte sich Paulus nicht ausgedrückt. Man
auch diese Differenz auszugleichen, zwischen δικαιοῦν bei
und δικαιοῦν bei Jakobus zu unterscheiden versucht. Aber
nmt nicht weit damit. Zwar so viel ist wahr, daß, wie
Lebensproceß verschiedene Stationen und Stufen zu unter-
sind, ein Aehnliches sich auch hier wiederholt. Es gibt ein
ertigtwerden beim ersten Eintritt in's neue Leben und gibt
ten Abschluß desselben, wenn es an's Ziel gelangt, erprobt
ährt ist, mit Hofmann zu reden: daß Gott den Glauben
n's recht gewerthet habe. Auf dieses Ziel blickt hier und
Paulus hinaus; so in der früher besprochenen Stelle
5; oder wenn er Röm. 5, 19 sagt: durch den Gehorsam
en δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Das muß
sie werden als thatsächlich nach ihrer eigenen Beschaffenheit
ewordene dastehen, ebenso thatsächlich, wie Adam's Söhne
liche Sünder dastehen, nicht nur als Sünder vermöge einer
ung. Ebendahin gehört auch die Art, wie Paulus Röm. 5, 9
undlegenden δικαιωθῆναι das schließliche σωθήσεσθαι
r stellt. So will nun auch Huther in seinem Commentar
αιοῦσθαι bei Jakobus auf das zukünftige Gericht beziehen,
dem Menschen schließlich die σωτηρία zu- oder abgesprochen
und das geschehe ja auch laut Paulus nach den Werken
2, 6. 2 Kor. 5, 10). Aber Döllinger erinnert dagegen
ht (S. 212. 214), daß im Grunde der Begriff des δι-
bei Jakobus kein anderer als bei Paulus sei, nämlich der
echtersunden- und Erklärtwerdens in dem Urtheile Gottes.
nge (in seinem Commentar zu Jakobus) hat Recht mit
wendung, es anticipire Huther unpassend das Forum des
Gerichts. Und wenn man erinnern könnte, es bestehe doch
fenunterschied zwischen dem ersten δικαιοῦν des ἀσεβής,
, und demjenigen, wo das πληρωθῆναι (Jak. 2, 23)
ten sei, so entspricht doch gerade jenem ersten das Beispiel
e Rahab. Wenn irgendwo, so liegt hier ein erstes δικαιοῦν
εβής vor, und doch auch dieses nach Jakobus ἐξ ἔργων.
wie das? Nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐξ ἔργων,
nur ein solcher Glaube, dem es rechter Ernst ist, den

lebendigen Gott und in ihm das Heil ergreift. Aber auch P
schreibt die Rechtfertigung Abraham's keinem anderen als
solchen Glauben zu. Wenn also auch die Ausdrucksweise versc
das Wesen der Sache ist bei Beiden das gleiche. Jakobus
der Glaube ist behilflich zu den Werken (2, 22); denn ich
den Dativ nicht verstehen: er hat mit den Werken gewirk
wären diese wie für sich bestehend und der Glaube wie ihr
arbeiter vorgestellt; sondern ich nehme ihn gleichbedeutend de
bei Paulus (Röm. 8, 28); und wiederum durch die Wer
denen der Glaube half, wird der Glaube vollendet, das heiß
nur vollends erwiesen, sondern vollends ausgereift; und jet
erfüllt, jetzt tritt in volle Kraft und Verwirklichung —
Schriftwort? kein anderes als: Abraham glaubte Gott, u
ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Schon das
Glauben führte zum Gerechtfertigtwerden. Jetzt, da der
in schwerster Probe bewährt hat, daß er am lebendigen Go
seiner Verheißung festhält, ergeht der Urtheilsspruch zum
Mal. So geht es in der Glaubensgerechtigkeit von St
Stufe bis zur Vollendung. Nicht mehr und mehr werde
gerechtfertigt, sondern immer neu, und so, daß die Bestä
immer fester wird. Aber schon die Hure Rahab war gerecht
ohne daß etwas daran fehlte. Haben wir Christum, so sin
gerechtfertigt. Es ist also nicht richtig geredet, wenn Hengst
(a. a. O., S. 1123) sagt: die frühere Rechtfertigung sei
eine vorläufige, unvollständige, unvollkommene. Nein, gen
nach Jakobus auch die Rahab ganz gerechtfertigt, hat Go
sich, wer will wider sie sein? Das schließt Bewährung des
bens in immer schwereren Proben und so eine Bewährung
Befestigung im Stand der Rechtfertigung nicht aus.

Weniger ist dagegen einzuwenden, wenn Hengstenberg
(S. 1117): „Wenn unter dem Glauben der wahrhaftige
dige Glaube verstanden wird und unter den Werken die wahrha
aus dem Glauben hervorgehenden, so kann ohne Widerspru
Rechtfertigung aus dem Glauben und aus den Werken g
werden. Die erstere Fassung ist die angemessene, wo man e
solchen zu thun hat, die mit todten Werken umgehen, die l

…f gegen den todten Glauben, die bloße Glaubenseinbildung."
…That werden wir sagen müssen: wenn wir nicht Luther's
…keit folgend die stroherne Epistel verwerfen wollen, so
…wir auch nicht ein Lehren, das sich an Jakobus anschließt,
…rpönen können, obwohl festzuhalten ist, daß sich des Paulus
…gestaltung völliger eignet, die Meinung abzuschneiden, als
…uns die Werke, als würde uns sogar der Glaube als
…αιοσύνη zugerechnet. Und jedenfalls wer wie Jakobus
…ill, bei dem werden wir umsomehr darauf dringen müssen,
…völlig Ernst mache, von Glaubenswerken im Sinne des
… zu reden, also von solchen Werken, durch welche das Wort
…ird: sein Glaube ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.

… nicht gut, über die Rechtfertigung durch den Glauben zu
…Denn wie Jakobus sagt (3, 18): der Gerechtigkeit Frucht
…Frieden gesäet denen, die den Frieden halten. Die Männer
… denen wir theilweise gegenübertraten, werden hoffentlich,
… diese Zeilen lesen sollten, den Eindruck bekommen, daß es
… um Zank zu thun war, sondern um etwas Besseres.
…ständigung eignet sich, wenn irgend etwas, das Wort von
… (S. 326), wo er zwar ablehnt zu sagen, die Gerechtig-
…ne durch den Glauben allein, aber mit Nachdruck darauf
… komme durch die Gnade allein. Für Döllinger
…ein Gegensatz, denn er sagt (S. 185 f.): Heil nur durch
…uben, das heißt: Heil nur durch Gottes Gnade. Und wir
… um und sagen: die Art, wie wir in jedem gegebenen
…k in der Gnade wurzeln, das ist eben der Glaube. Oder
…mang (a. a. O.) sagt: Daß wir die Gewißheit der Liebe
…ewonnen haben, darauf kommt es an im Leben und im
… so sagen wir: ja, und fügen nur die Frage bei: was
… anders, als daß wir glauben? Auf diesem Grunde sind
….

2.

Der Begriff der κρίσις bei Johannes,

exegetisch entwickelt,

ein Beitrag zur neutestamentlichen Lehre vom Ge

Von

Divisionsprediger D. Groos in Coblenz.

Wie das stellvertretende Leiden, der stellvertretende Tod
Auferweckung von den Todten: so gehört zum Begriff de
menschen gleich wesentlich die weltrichtende Macht in
müthern, im sittlichen Bewußtsein der einzelnen Menscher

---

a) Wenn ich hiermit den Lesern dieser Zeitschrift eine Studie über d
neischen Begriff der κρίσις vorlege, so sehe ich mich veranlaß
merkung vorauszuschicken, daß mir ein solcher Versuch umsowen
Rechtfertigung zu bedürfen schien, als sich sowohl in den biblis
gischen wie in den exegetischen Werken neuerer Zeit eine eingehen
wicklung jenes Begriffs, wie eine ausführliche Erörterung der L
bisher vermissen ließ. Schmid bietet nur Weniges (Bibl. Theo
N. T.'s, S. 246 u. 247); auch Lutz berührt die johanneische
beiläufig. Die Erörterungen von Frommann und Köstlin
„Darstellungen des johanneischen Lehrbegriffs" lassen wie an K
an unbefangener Objectivität der Auffassung viel zu wünschen
noch geringerem Grade eignet letztere der bekannten Schrift von
feld, die ihre tendenziöse Färbung kaum zu verdecken vermag.
jeder Hinsicht gediegene gründliche und erschöpfende Darstellung vo
wurde dem Verfasser dieses Aufsatzes leider erst nach Vollendung
zur Benutzung zugänglich; er weiß sich nicht blos in Uebereins
mit der Auffassung von Weiß in den wesentlichen Punkten, so
hatte auch um der Befriedigung halber, die ihm die genannte S
währt, bereits den Gedanken wieder aufgegeben, seinen Aufsatz
veröffentlichen, und ist erst neuerdings wieder durch theologische
dazu ermuntert worden.

ung der Weltgeschichte und in der großen Weltkatastrophe,
dem gegenwärtigen Menschendasein und Zustand der Dinge
gesetzt ist, und die in dem großen definitiven Scheidungs-
dem „letzten oder jüngsten Gericht", ihren Abschluß findet.
den des Herrn wie die der Apostel weisen auf eine κρίσις
e durch das persönliche Auftreten des historischen Christus
i seiner Erscheinung im Fleisch herbeigeführt ward, deren
it geschichtliche wie geistige Wirkungen beim Eintritt des
in die Welt sofort begannen und seitdem in immer stei-
Progression schon durch zwei Jahrtausende fortgedauert haben!
lster, bestimmtester, zusammenfassendster Ausdruck der rich-
Thätigkeit Christi erscheint die Unterscheidung der ἀνά-
ζωῆς und ἀνάστασις κρίσεως, wie sie uns im johan-
Lehrbegriff vorliegt. Derselbe Evangelist aber gibt uns
eine Reihe höchst bedeutsamer Aussprüche, die sich gegen-
klären und ergänzen und uns einen klaren Blick in das
den Umfang und Gegenstand der „κρίσις" gewinnen lassen.
zunächst unsere Aufgabe sein, diese johanneischen Stellen
Weise zu erörtern, daß sich daran eine biblisch-theologische
ung der neutestamentlichen Lehre von der κρίσις wird an-
können, die wir einer weitern Darstellung vorbehalten.
wir jedoch zu dem mehr exegetischen Geschäfte schreiten,
s angemessen, in der Kürze die allgemeinen Grundzüge des
Begriffs der κρίσις vorauszuschicken. Was ist κρίσις?
Sonderung des Ungleichartigen, und diese ist nun einmal
nnere, die ethische κρίσις, d. h. die Herbeiführung einer
tscheidung sowohl der für das Wahre und Gute, für Offen-
und Mittheilung Gottes Empfänglichen, als der durch ver-
Gesinnung dafür Unempfänglichen, einer Selbstentscheidung,
die bisherige scheinbare Harmonie aufgehoben und ihr
Verhältniß an den Tag gebracht wird; **sodann** eine
e, nämlich die Scheidung beider in Ansehung ihres äußeren
es oder der Versetzung der Einen und der Anderen in die
neren Qualität entsprechende äußere Situation. Gott, als
hter aller Welt, richtet durch Christum (Joh. 5, 22. 27.
), 38; 17, 31); die ethische κρίσις sollte durch die Er-

scheinung Christi eingeleitet, angebahnt und durch seinen Geis zogen werden; sie ist eine von Christo ausgehende, in seiner Liebesmacht beruhende, ein durch alle Zeiten fortschreitender s Proceß (Matth. 10, 34. Joh. 9, 39; 3, 19; 16, 8 ff. Ap 39 ff. 1 Joh. 2, 19); sie ist nach der andern Seite begrün der göttlichen Weltregierung, durch deren Fügung jetzt Diese Jener zu Christo sich hingezogen fühlt (Joh. 8, 37; 6, 4 Entscheidung selbst aber ist eine Wirkung der Liebesmacht d lösers, der durch sein Wort und seinen Geist den Menschen zieht (Joh. 12, 32). Die äußere κρίσις aber ist zunächst W der göttlichen Vorsehung und geht als solche im Kleinen und immer fort; aber die ganze Manifestation und Thätigkeit de lichen Vorsehung hat ja wiederum Christum zu ihrem Zi und das von ihm gegründete Gemeinleben der Menschheit lebendige allwirksame Centrum der Weltgeschichte. Die ganz wicklung der Geschicke, welche jene κρίσις in sich schließt daher mit Recht auch auf Christum als ihr vermittelndes bezogen. Beiderlei κρίσις aber zieht sich nicht nur durch die diesseitige Entwicklung der Menschheit hindurch, sie erstreckt si in die jenseitige Existenz. Nach dem Tode findet κρίσι (Hebr. 9, 27) zuvörderst insofern, als der scheinbare Wide zwischen innerer Beschaffenheit und äußerem Zustand auf und jedes Individuum in die seiner Beschaffenheit adäquat gesetzt wird und insofern eine strenge Sonderung zwischen M von entgegengesetzter sittlicher Lebensrichtung vollzogen wird. die ethische κρίσις entwickelt sich weiter; Vieles, was im in Leben unentschieden ist, kommt dort zur Entscheidung, und die äußere κρίσις, die allen Schein des Wohlergehens der entfremdeten und des Uebelergehens der Frommen entfernt, die innere κρίσις mächtig fördern, wie dies auch in diesem unleugbar stattfindet und überhaupt eine auf die andere wir ihr Vorschub leistet; es vollzieht sich jene innere κρίσις una in der Seele jedes einzelnen Menschen, und muß dieselb einem längeren oder kürzeren Verlauf sittlicher Kämpfe un ruflich und für immer der Substanz des Guten, des ewigen und der Gemeinschaft des Gottesreiches einverleiben oder i

) der Sünde und des Todes hinabstürzen. Das Gericht
ien wir sagen, der nothwendige Abschluß der freien Selbst-
ing des Menschen als einer sittlichen Persönlichkeit; er
iberhaupt nicht als Person behandelt, wenn er nicht einem
unterworfen würde, wenn ihm nicht gegeben würde, was
ient hat. Dadurch, daß seine Handlungen gewogen und
erechnet werden, wird erst der Werth wie die Freiheit seiner
hkeit vollständig anerkannt. Welchen andern Abschluß sollte
twicklung sonst auch haben? Durch die Sünde tritt eine
ionie und Verworrenheit in das gesammte Sein und Leben
schen; diese Trübung, diese Alterirung seiner Persönlichkeit,
nersten Wesens, kann zuletzt nicht anders aufgehoben werden
) ein endliches Gericht, durch welches der Mensch das,
bisher nur approximativ war, ganz und voll wird. Ein
bschluß, nach welchem alles Halbwesen und Stückwerk wie
itschiedenheit aufhört und Jeder ganz und voll bis zur
usgestaltung wird, was er innerlich, wenn auch nur erst
schon war, liegt ebensowohl in der Idee der göttlichen
keit als der creatürlichen Persönlichkeit als solcher. Die
κρίσις enthält darum nothwendig schon in sich die Idee
ίκρισις, des κατάκριμα. Das Gute ist zuletzt das ab-
thwendige, darauf ruhen die Grundsäulen der Welt, ja
en Gottheit, des höchsten Wesens selbst. Dann aber muß
lich das Böse in seiner Energielosigkeit und sein Dasein
frevel gegen die heilige Majestät Gottes und seiner Welt-
sich erweisen, muß „gerichtet", verdammt werden. Christus
das gottgewollte, gottgeordnete Centrum der göttlichen
ung, der Zielpunkt, dem nach dem heiligen Willen Gottes
tgegenstreben, die Macht, unter die sich Alles beugen soll.
lt aber verwirft ihn, negirt diese seine absolute Autorität.
denn das Weltgericht Christi seine absolute Rechtfertigung
Welt, wie es andernseits die Erweisung seiner absoluten
von dem Bösen, von dem Zusammenhang mit ihm und
ngtheit durch dasselbe ist. Als der freie Weltrichter wird
hlechthinige ewige Nichtberechtigung alles Bösen, seine innere
it und Selbstauflösung, Selbstvernichtung zur Erscheinung

bringen, wie er als der befreiende Weltrichter Diejenigen,
haben sammeln, auswählen lassen von dem *κόσμος*, vo
Zusammenhang, aller Berührung mit dem Reich des B
lösen wird.

Es ist aber diese richterliche Thätigkeit Gottes in Chr
vornherein schon eine sondernde, scheidende, wie dies im
des *κρίνειν* ja mitgesetzt ist, und indem sie das Diess
Jenseits umfaßt, hat sie wie die Parusie Christi selbst ihre
worin sie besonders erkennbar und auffallend ist. Eine letzt
epoche wird diejenige sein, welche durch den Eintritt des „
jährigen Reichs" bezeichnet wird; die alsdann erfolgend
κρίσις muß auch auf eine ausgezeichnet eclatante Weise d
κρίσις fördern, so daß Alles reif wird für eine große a
Scheidung und Entscheidung (Matth. 25, 31 ff.; 16, 27
4, 5. 2 Kor. 5, 10. 2 Thess. 1, 6—10. 2 Tim. 4, 8.
4, 13. Joh. 12, 48. 1 Joh. 2, 28; 4, 17. Offb. 20, 1
Es ist dies das Endgericht, der Abschluß der langen *κρ*
deren feierliche Manifestation in ihrem ganzen Umfang.
Entscheidung nun hat jenen ganzen Scheidungsproceß
Voraussetzung und ist sein nothwendiger Schluß; somit
Eine mit dem Andern nicht im Widerspruch, noch wird
durch das Andere entbehrlich. Was Gott in Christo in
genen, inneren Gerichten und in erkannten äußeren Geri
dahin gewirkt und gefügt hat, tritt alsdann in vollkomme
heit für Alle hervor und wird feierlich bestätigt und
Es werden offenbar die Heuchler, welche scheinbar für d
Gottes wirkten, in Wahrheit aber eigener Neigung fröhn
ihre eigene Verherrlichung wirkten und kämpften, aber nicht
δόξα τοῦ θεοῦ, die Lieblosen, die in einem todten Glaube
gingen, die Nachlässigen und Saumseligen, die Ungetre
Rückfälligen, endlich alle beharrlich Unbußfertigen, die i
göttlichem Sinn verharrten und in der Sünde sich verfes
welchen die erlösende Liebe, die ihnen im Mittler und seine
und Geiste kräftig nahegetreten, spurlos vorübergehen mußte
7, 21; 24, 43; 25, 1 ff. u. 14 ff.; 11, 20 ff.; 25, 31
12, 48. 2 Thess. 1, 8). Ebenso werden offenbar die

gen und Frommen, alle Verkennung wie aller ungünstige der sie verhüllt; alle Verdunklung und Beeinträchtigung ahrhaft sittlichen Werthes durch Schwachheiten, Gebrechen einer Art hat aufgehört; ihre vielfach verborgene Treue, Geduld kommt an das helle Tageslicht und sie treten in das vollkommene Leben ein, welches freies, wirksames Walten chließt (Röm. 5, 17. Matth. 24, 21. Luk. 19, 17. 19). Offenbarwerden beider in ihrer wahren sittlichen Grund- als einer diametral entgegengesetzten, dieses Entscheidungs- fällt zusammen mit der Auferstehung der Einen und der und der Qualität ihrer Auferstehungsleiber; bei den Gott- eten ist der Verleiblichungsproceß in eben dem Grade auf minationspunkt gelangt, wie bei den Seligen die Vervoll- ng, und in der Leiblosigkeit Jener stellt sich ebenso dar ihr nsein aus dem Heilsgebiet, wie in der der Gläubigen das Leben. „Was ist demnach", sagt Nitzsch, „das ganz All- an dem Auferstehen und an dem Gericht? Am Gericht durch das endschaftliche Verhältniß jedes einzelpersönlichen zum Sohn des Menschen der persönliche Werth oder Un- sselben schlechthin geoffenbart werden soll, und am Auf- daß derselbe Erfolg und Widerspruch in der leiblichen ung seliger und unseliger Wesen sich vollzieht."

diesen allgemeinen Vorbemerkungen über die *κρίσις* nach nentlicher Lehre wenden wir uns nun zu den einzelnen chen Jesu selbst, um nach deren Analyse eine klarere Einsicht Wesen, den Grund und den Gegenstand der *κρίσις* zu ge- Bekanntlich haben nun die meisten Aussprüche Jesu seine und sein Kommen zum Heil, zur Mittheilung des Lebens, gkeit zum Object, so besonders auch die Stelle Joh. 3, : „*οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς σμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος οῦ*". Wenn er aber unmittelbar darauf hinzufügt: „*αὕτη ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον κ. τ. λ.*", fen zuvörderst diese Worte umsomehr einer Aufklärung, als nd der Wahrheit sich nicht kann widersprochen haben. Es o gewiß Beides wahr sein, einmal, daß er nicht gekommen

ist, um die Welt zu richten, sodann aber auch, daß dadurch
mit seinem Kommen ein Gericht anhebt. Ist das das
daß das „Licht in die Welt gekommen“, hat das Komm
Lichts in die Welt ein Gericht zur nothwendigen Folge, so is
ein neues, vor dem Kommen des Lichts noch nicht vorh
Gericht. Ist nun aber Gott als der Heilige und Gerec
jederzeit der Richter der Menschen gewesen, so hat es au
vor dem Kommen des Lichts in Christo ein Gericht gege
lange als Sünde in der Welt war, und so hat der All
von jeher über alle Menschen, weil alle der Sünde hi
waren, auch sein Gericht geübt in allen seinen strafenden u
geltenden Gerichten, die er über den Ungehorsam und di
losigkeit der Menschen hat ergehen lassen, sowohl äußer
innerlich, sowohl unter dem jüdischen Volke als unter den
sowohl in äußeren Strafgerichten wie durch sein Wort
Stimme des Gewissens. Wie Alle Sünder waren und kei
vor Gott gerecht, so waren sie auch Alle dem Gerichte
verfallen, und dieses war das Gericht, welches nicht erst
mußte, sondern überall und immer schon da war. Aber w
in seiner Barmherzigkeit beschlossen hatte, diesen Bann de
meinen Verdammniß zu lösen, so sollte nun der neue B
der Bund der Gnade aufgerichtet werden; wie „Alle un
Sünde beschlossen waren“, so wollte sich Gott Aller er
Dazu sandte Er seinen Eingebornen. Es sollten die Mensch
zur Rechenschaft gezogen werden wegen ihrer Sünden,
allen Gnade, Vergebung, Versöhnung mit Gott, Leben und
keit durch den einigen Mittler angeboten werden. Wie nu
denn aber gleichwohl das „Kommen des Lichts“ ein Geri
Folge? Hier haben wir uns zuerst zu verständigen über de
des Ausdrucks ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον; d
ist, wie Christus sich selbst das Licht und die Wahrheit
nichts Anderes als Christus selbst. Warum nennt er sich a
Nicht etwa, um irgend eine einzelne Eigenschaft oder T
zu bezeichnen, nicht nur sich damit als den Lehrer der M
darzustellen, sondern er bezeichnet mit diesem Ausdruck nichts A
als die in und mit ihm den Menschen gewordene Erscheinu

arung Gottes, wie denn Johannes in seinem Briefe sagt:
ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ ὅτι ὁ
φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία";
ber heißt ein Licht im Gegensatze zu allem ungöttlichen
vornehmlich als der Heilige, als das von allem Bösen freie
es Böse hassende Wesen; er heißt so als die ewige Wahrheit
it, als die ewige Seligkeit. Wie nun Gott sich auch „ehe
ort Fleisch ward" den Menschen offenbarte, so heißt es von
Lichte: „ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν
πων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία
οὐ κατέλαβεν", d. h. der Ewige hat sich in der Offen-
seiner Wahrheit und Heiligkeit niemals den Menschen ent-
sondern wo irgend ein relativ wahres menschliches Leben,
uch in noch so schwachen Regungen sich zeigte, so war es
s ewige göttliche Licht, in welchem es seinen Grund und
g hatte; aber wiewohl leuchtend in der Finsterniß, wurde
von den Menschen, die der Finsterniß, dem ungöttlichen
rgeben waren, begriffen, ergriffen, festgehalten, sondern
nur in vorübergehenden Strahlungen. Nun aber erschien
θινὸν φῶς, τὸ φῶς τοῦ κόσμου, dazu bestimmt, die
n der Finsterniß zu entreißen und sie dem Lichte zuzuführen.
er heißt doch nichts Anderes, als daß in Christo Gott selbst
Menschen gekommen, daß die Quelle ihres Lebens, ihres
ich ihnen offenbart hat. Aber ist nun darum der Heilige
en Sündern als ein Richter erschienen? Keineswegs: „οὐ
τέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἵνα κρίνῃ τὸν κό-
ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος"; aber weil „die Menschen
sterniß mehr liebten als das Licht", so hatte sein Erscheinen
es Gericht zur Folge für Diejenigen, die sich Gott und
Licht nicht zugewandt, sondern von demselben abgewandt.
bgleich ihnen angeboten wurde, allem Gerichte entnommen
en, übergaben sie sich selbst einem neuen und schwereren
. Wären Alle dem Ruf der göttlichen Gnade von Anfang
den heutigen Tag gefolgt, so gäbe es fürder kein Gericht
denn es gäbe dann, wenn auch noch mit Sünde behaftete
en, doch keine Strafe, kein richterliches Einschreiten, keine

Verdammniß mehr, weil die den Gläubigen noch anhaftende
durch die Macht der angeeigneten Gnade gebrochen wäre und
mehr getilgt würde, und es wäre alsdann das Reich des
der Gnade und Wahrheit in ungehemmter und ungetrübter
wicklung bis zu seiner absoluten Vollendung fortgeschritten;
weil so viele der Menschen sich selbst ausgeschlossen haben v
Gnade, so „bleibt der Zorn Gottes über ihnen", sie verfalle
Gericht, und das ist das Gericht, welches mit dem Komm
Lichts in Christo in die Welt gekommen ist. Ehe das ἀλη
φῶς erschien, waren Licht und Finsterniß gleichsam in eine
worrenen gemischten Zustande, und wir können sagen: der Z
des menschlichen Lebens vor Christo glich der Dämmerun
Licht und Finsterniß in einer unentschiedenen Vermischung ve
sind. Es ist die Signatur der Indifferenz, es ist noch n
einem Kampfe zwischen beiden gekommen. Da erschien das
Licht, das Licht, das auch vor der Menschwerdung des
Gottes das Licht und Leben der Menschen gewesen, dasjenig
aus welchem alle vereinzelten Spuren des Wahren, Guten,
alle würdigen Gedanken und alle höheren Regungen, die je i
Menschen Brust lebten, stammten. Niemals war es noch in
unvermischten Reinheit, in seiner vollen ungeschwächten Kr
Welt erschienen, in keines Menschen Inneren hatte es noch
getrübtem reinem Glanz geleuchtet, noch den Durchbruch des
zuwege gebracht; als es aber erschien, da bewirkte es auch
die große, gewaltige, tiefgreifende Veränderung und Entscheid
der Menschenwelt und der innern Welt des Menschen.
wandten sich im Glauben dem Lichte zu, das ihnen entgegenst
und diese wurden nicht gerichtet; denn sie schlossen sich im G
an das neue Lebensprincip an, nahmen es in sich auf, lie
auf sich wirken und ihr Leben mußte nothwendig in der
angeknüpften Gemeinschaft mit dem wahrhaftigen Licht und
fortschreiten zu immer höherer und vollkommenerer Stufe des
besitzes. Und dasselbe Verhältniß findet auch jetzt noch statt
wenn auch nie gesagt werden kann, daß Einer schon ganz und
dem Reich des Lichtes angehöre, so ist doch so viel gewiß,
der Gewalt der Finsterniß und damit dem Gericht für imme

bleibt. Andere dagegen entziehen sich ganz und gar den
n des Lichts und diese bleiben nicht nur was sie sind,
weil sie sich dem von Gott gesandten Lichte widersetzen, so
e immer tiefer in die dunkle Tiefe der irdischen Natur und
tentfremdung, die das Gericht zur Folge hat. — Das
große feindliche Gegensatz, der durch das Christenthum und
selben in die Welt eingetreten ist, der schon an und für
κρίσις, eine Scheidung ist und in dem implicite eine
κρίσις liegt, die immer bestimmtere Dimensionen annimmt.
lich thatsächlich stellt sich dieser Gegensatz dar in der Ge-
Jesu selbst, wie in der seines Reichs und es entwickelt sich
egensatz im ganzen Verlauf der Welt- und Menschen-
, und da, wo er am stärksten und schärfsten hervortritt,
n auch immer entscheidende Zeiten im Reich Gottes, Krisen,
n.

wir aber nun weiter nach dem Umfange und den Grenzen
chts fragen, das mit dem Erscheinen Christi in die Welt
, so fällt diese Frage im Grunde mit der andern zu-
„wie kommen die Einen an das Licht und warum bleiben
n demselben entfremdet?" Diese Frage nach ihrer ethischen
tologischen Seite beantwortet uns dieselbe johanneische Stelle,
wir ausgegangen sind. Es heißt nämlich weiter 3, 20. 21:
ὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται
φῶς ἵνα μὴ ἐλεγχϑῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν
ϑειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς ἵνα φανερωϑῇ αὐτοῦ
ὅτι ἐν ϑεῷ ἐστὶν εἰργασμένα". Wenn hier die Rede
einem Thun der Wahrheit, so ist ein Thun der Wahrheit
ten des Subjects gemeint, noch ehe das Licht Christi dem-
he tritt und erscheint, es berührt. Es ist ja außer allem
daß Keinem, dem Gott, der Vater der Geister und des
eine vernünftige Seele gegeben, das Licht versagt ist, das
he Licht", und Johannes sagt ja ausdrücklich: jenes Licht
Licht und Leben der Menschen, wie denn durch das Ge-
as Gesetz, das Gott dem Menschen in's Herz geschrieben,
enbarung desselbigen Lichtes ist; dieses Licht leuchtete in
ch so unvollkommenen Aeußerungen und Gestaltungen der

Gottesfurcht, in allen noch so beschränkten Anfängen der G
erkenntniß. Wer nun nach Maßgabe des ihm immanenten
lichen Lichts die „Wahrheit thut“, wer sie liebt, wer sie suc
in der gesammten Lebensrichtung der Wahrheit gemäß l
innerlich wie äußerlich die Wahrheit und Klarheit liebt u
Schein und die Täuschung meidet, gegen sich selbst treu ist
innern Licht treu ist und aus solcher Gesinnung heraus l
der hat auch nothwendig den Trieb zum wahrhaftigen Li
Offenbarung, der hat den Zug zum Glauben, fühlt sich vo
angezogen und „kommt an das Licht“. Wie die Blume a
sich entfaltet und von demselben ihren Farbenschmuck empfä
erschließt sich das Lichtverwandte im Menschen und das
dürftige im Menschen den Strahlen des himmlischen Licht
ihm entgegenleuchtet, die Seele erkennt in Christo das „wah
Licht“, das sie sonst überall vergeblich sucht, sie erkennt
dasjenige, woraus sie selbst ihren Ursprung genommen, a
jenige, was das unauslöschliche Bedürfniß nach Licht und W
zu stillen im Stande ist, sucht darum Vereinigung mit de
Dies eben war es auch, was alle edleren und besseren Ge
Alle, die sich sehnten und seufzten nach dem lebendigen Go
nach Gemeinschaft mit ihm dürstenden Herzen zu dem Er
hinzog und noch hinzieht, weil sie in ihm ihre Lebenssonne e
weil sie darin ihr eigentliches Lebenselement, ihren Lebensa
finden gewiß; das war es, was Diejenigen, die die ersten
strahlen daraus in sich eingesogen, nun auch mit einer u
stehlichen Gewalt daran festhielt und festknüpfte, weil und
sie von ihrem eigenen Leben lassen mußten. So kommen
das Licht, weil sie das Licht suchen und lieben, und sie l
immer mehr dazu; immer reicher, immer wirksamer un
tiger nehmen sie es in sich auf, und je mehr sie es
aufnehmen, desto mehr wird die Sünde gebrochen, der
der Finsterniß gelöst, desto sicherer bleiben sie dem Geric
nommen, nachdem sie ein Gericht über sich haben ergehen
Die die Wahrheit thun, sind ja nämlich nicht etwa Sold
frei von sündigem Wesen wären — denn im Licht der gö
Wahrheit kann Keiner, der wahr ist gegen sich selbst, als

n erscheinen, — vielmehr sind es Solche, die von einer auf-
: ernsten Empfänglichkeit für das Licht beseelt sind und die
n Maß ihrer Erkenntniß und ihres Vermögens sich redlich
, zu dem Lichte hindurchzudringen und im Licht zu wandeln,
οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, οἱ πτωχοὶ
ύματι, es sind Diejenigen, in Bezug auf welche Christus
gt: ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται
ῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, weil eben Die-
die schon eine natürliche Hinneigung und Liebe zu dem
Gottes haben, auch in der Lehre Christi den wahrhaftigen
illen erkennen, es sind solche ἀληθῶς Ἰσραηλῖται ἐν οἷς
ὐκ ἔστι; es sind solche Naturen, die ohne Vorbehalt und
ichtliche Verschleierung ihres Inneren mit einem schlichten,
einfältigen, für die Wahrheit offenen Sinn zu ihm kommen,
τὶ ἔθνει οἱ φοβούμενοι θεὸν καὶ ἐργαζόμενοι δικαιο-
Apg. 10: οἱ ὄντες ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούουσιν αὐτοῦ
νῆς; sie, die aus der Wahrheit sind und seine Stimme
vissen es aber selbst, daß sie sich einem gewissen Gerichte
fen müssen; haben sie sich bei ihrer unvollkommenen Er-
für gut, für frommer oder gerechter gehalten, als sie
sind, und kommen sie nun dem wahrhaftigen Licht nahe,
es in ihr Inneres und vertreibt es alle Finsterniß aus
erzen, dann wird auch ihnen das Verderben ihres Herzens,
rrungen und Vergehungen ihres bisherigen Wandels, die
heit ihrer bisherigen Lebensrichtung enthüllt und aufgedeckt,
dem sie „das Licht mehr lieben als die Finsterniß", so
sie nicht zurück vor seinen heilsamen Strahlen, fühlen
die Gewalt der erbarmenden, zu ihnen sich herablassenden
ottes, und im Spiegel der Heiligkeit und Liebe Christi ihre
haftigkeit und Sündhaftigkeit erkennend und jede Selbst-
g in ihren Inneren enthüllend und ihr nachspürend, öffnen
Herz dem beseligenden Ruf der Gnade und „kommen nicht
Gericht". Wo dagegen die Gewalt der Finsterniß die Ober-
wann, wo die Seele durch die dunklen Triebe der irdischen
gefesselt ist, da wendet sich der Mensch der betrüglichen,
nden Gewalt folgend von dem Lichte ab, entzieht sich seinen

Einwirkungen, verschließt sich ihm, weil er mit einem ge
Schauder fühlt, daß er sich einem Gericht unterziehen muß,
seine φαῦλα ἔργα gestraft werden würden; wo die Werk
sind, wo der Wille des Menschen auf das Böse gerichtet i
sündigen Wesen und Treiben sich verfestigt hat, da findet da
keinen Zugang, da bleibt der Mensch der Finsterniß und al
dem Gericht preisgegeben. So fühlbar groß ist die Gew
Sünde, daß auch das Wort des Lebens sie nicht zu über
vermag, so mächtig die Finsterniß, daß auch das göttliche L
Gnade und Wahrheit sie nicht zu erhellen vermag. Wel
also der tiefere Grund dieser Erscheinung? „Die Menschen
die Finsterniß mehr als das Licht.“ Wer Arges thut, μι
φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχ
ἔργα αὐτοῦ. Wäre also in unserer Stelle und a. a. O. v
verdienten Strafen für die Sünde im gewöhnlichen Sin
Wortes die Rede, so wäre es wohl erklärlich, daß Diejenig
sich derselben schuldig fühlen, nicht an das Licht kommen
sondern lieber, wenn sie es vermöchten, dem strafenden A
zürnenden Richters entrinnen möchten; aber es ist bei der
sprochenen κρίσις überhaupt von keiner Strafe mehr die
sondern nur von einer Offenbarung und Enthüllung ihrer
nur davon, daß solche Offenbarung derselben sie an's Licht
sollten, daß sie die Sünde sollten erkennen und bereuen und
Gericht entrinnen. Aber das ist die verfinsternde und vers
Gewalt der Sünde, daß die Menschen darum das Licht der
heit, daß sie die Nähe und Gemeinschaft Gottes scheuen, fl
fliehen, weil es nicht anders sein kann, als daß sie in jener
die ganze Verwerflichkeit ihres Treibens, die ganze Verk
ihres Sinnes erkennen müssen. So werden sie, wenn das ri
strafende Licht der Wahrheit ihnen nahe tritt, in neuen Betr
Sünde verstrickt und kommen nicht an das Licht, aber weil e
nahe war und sie sich von ihm abgewandt, sind und bleib
dem Gericht verfallen. Das also ist das gerechte und heili
richt über Diejenigen, welche die Finsterniß mehr liebten a
Licht, und somit ist es kein Widerspruch, wenn Christus a
einen Seite erklärt, daß er nicht gekommen sei, die Welt zu r

ıf der andern Seite es ausspricht, daß sein Kommen ein
zur Folge habe. Daß er seine erlösende Thätigkeit nach
weifachen Seite bezeichnet, lag aber sehr nahe, da schon die
g des in ihm erscheinenden Lichtes während seines Lebens
en in diesem Sinne eine doppelte war. Deshalb stellt er
so einander gegenüber. Der Sünde muß ihr Recht ange=
erden; dies geschieht entweder durch das über das Subject
e verdammende Gericht oder dadurch, daß an diesem, wenn
der Erlösung hingibt, die Sünde gerichtet, von ihnen in
erdammlichkeit erkannt, negirt und ausgestoßen wird.
rhellt somit, daß sich jene Aussprüche Joh. 3, 17 u. 19
s nicht ausschließen oder widersprechen. Nach der göttlichen
nie wirken ja Gericht und Heil in abgemessenem Fortschritt
en, erst nebeneinander in der Weise, daß eines das andere
ft und begründet, bis es ineinandergeht im Gipfel= und
unkt der κρίσις, von wo aus es sich entscheidet, welches im
für den sündigen Menschen sich auflöst, bis sie völlig aus=
treten zur Vollendung des Heils und Vollendung des Ge=
das Gerichtliche ist ein constituirendes Moment im gött=
eilsplan, das Heilmittel ein solches im Gerichtsbeschluß
menschliche Sünde, das Ganze ein ebenso heils= als rechts=
Proceß, wodurch dem, was als wiedergenesen und gesund
tfertigt, wie dem, was als unheilbar sich selbst verurtheilen
in Recht widerfährt.
nun die anderen Aussprüche des Herrn über die κρίσις
annes angeht, so ist wohl zunächst im Anschluß an das
Entwickelte Joh. 9, 39 zu berücksichtigen. Zwar heißt es
; κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον; κρίμα
sich hier nicht auf ein Zukünftiges, sondern auf ein Gegen=
s; aber auch diese Worte wollen nicht sagen, daß er gekom=
ein Gericht zu halten, sondern daß sich eine Entscheidung
, nämlich durch der Menschen Selbstentscheidung für oder
Jesum im Glauben oder Unglauben, zum Heil oder Gericht;
richt selbst bleibt demnach immer noch ein zukünftiges. Was
t vollzieht, ist die κρίσις (3, 18. 19) als eine gegenwär=
obei sein verurtheilendes Gericht als äußerlich geschichtliche

Realisirung des jetzt innerlich sich vollziehenden immer noch
der Zukunft bleibt; denn εἰς κρίμα heißt es, und nicht εἰς
also nicht, daß er ein Gericht als Act vollziehe, sondern
ein gerechtes Gericht als Resultat herausstellt. Auch die
12, 31 kann diese Auffassung nur bestätigen: νῦν κρίσι
τοῦ κόσμου τούτου, eine richterliche Entscheidung über d
vollzieht sich von nun an. Hierin liegt nicht blos Verur
des κόσμος als κόσμος, sondern auch Rettung Derer, wel
demselben wollen entnehmen lassen. Diese scheidende E
dung hat von nun an statt, sie ist in der Geschichte Jesu
(vgl. 16, 11). Auf Grund des Gerichts, das über den
dieser Welt ergangen ist, wird die Welt überführt, daß es
gibt, nämlich für sie, d. h. sofern sie „Welt" und Herr
gebiet des Argen ist, auch einer κρίσις anheimfällt. Daru
es, da Jesus am Eingang des Todes steht, κέκριται.
wird die Welt überführt, welche κρίσις ihrer wartet.

Auch die Stelle Joh. 5, 22 ff., wo es heißt: οὐδὲ
πατὴρ κρίνει οὐδένα κ. τ. λ., dieses Wort von ungeh
Tragweite, in dem sich eine ganze Welt von Gedanken der
und erhabensten Art verbirgt, enthält nicht blos eine Ver
auf die Zukunft; Jesus weiß, indem er es ausspricht,
Gericht in dem Augenblick selbst, in welchem er spricht, si
zieht (V. 25, vgl. 12, 31), ja, daß es von Anbeginn de
an sich vollzogen hat; er weiß auch, daß sein persönliches A
den Knotenpunkt der Weltgeschichte bildet, von wo an da
was bisher im Verborgenen geschah, immer heller und ge
an den Tag treten wird. Jesus ist gekommen theils zum
theils zur Mittheilung des Lebens. Es wird durch ihn un
Menschen ein Gericht geübt, die Einen erkennen ihn an, die
nicht, die Einen ergreifen seine Erscheinung, die Andern ni
scheidet sich an ihm die ganze Menschheit und an Jes
scheidet sich für einen Jeden, was er ist und was er sein
darum hat ihm der Vater das Gericht übergeben über alle M
das er auch im kräftigen Gericht über alle Menschen über
Vgl. Luk. 10, 22: καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱ
μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς

ύληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι, seine Erscheinung fassen und
en kann ein göttliches Werk genannt werden, die Erkenntniß
t von Gott gewirkt und Jesus braucht sich nur zu zeigen,
einen, so entsteht und vollzieht sich das Gericht. — Jesus
sich Joh. 5 a. a. O. für die innige Lebenseinheit zwischen
d dem Vater, nach welcher sowohl er, der Sohn, Alles
thue dem Vater „absehe", als auch andererseits der Vater
un dem Sohn „zeige" und durch ihn seine Werke, auch die
ı, ausrichte. Den Inbegriff dieser Werke faßt hierauf Jesus
zwei hochwichtigen Stücke zusammen, in ζωοποιεῖν und
; beide sind in der Weise nebeneinandergestellt, daß deutlich
wie nach Gottes gerechtem Willen alle Kinder Adam's ohne
ne unter Jesu stehen und schlechterdings als den Einen
den Anderen, entweder als Heiland oder als Richter haben
inne werden sollen, daß dem Sohn gleiche Ehre wie dem
ebühre; hiernach befinden sich alle Menschen unter dem
ner Nothwendigkeit, dem sie nicht ausweichen können und
Selbstentscheidung drängt. Dies beruht aber auf nichts
als darauf: ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ ταῦτα καὶ ὁ
οίως ποιεῖ und V. 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν
ντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.
ewiß sich nun damit alles messianische Wirken, wie es sein
hon entwickelt und der Messias für alle Menschen jetzt
ls das helle Licht und Beispiel, wie das göttlich-mensch-
en sein soll, und als der Offenbarer der höchsten Wahr-
er dieses, wonach alles Thun der Menschen von jetzt an
werden muß, wird sich eben dieses sein Wirken nun inner-
menschlichen Geschichte nie wieder verlieren, sondern, je
fortschreitet, nur destomehr als das göttliche Gericht über
nentiren, und derselbe, welcher vormals als leicht verkenn-
rblicher Mensch unter Menschen stand, wird auch der un-
Richter über alles Menschliche werden. Der Beweis aber
göttliche ihm eignende Richterqualification gipfelt in V. 21:
γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ
ὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ, woran sich auf's engste
ittelbarste anschließt οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα,

ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ. Eignet
ihrer Art einzige Function der Todtenerweckung am jüngste
dem Sohn wie dem Vater, muß er als solcher wie der V
ehrt werden, so ist sein Gericht überhaupt schon als ein g
der Welt immanentes, ein sich als gerecht legitimirendes, m
Auftreten als Bevollmächtigter Gottes schon eingetretene
γὰρ ist also an dieser Stelle entscheidend: wenn der Sohn
machen muß, so muß er auch Richter sein, das Eine h
Andern; er ist es aber wirklich und zwar so, daß ihm a
lich das Gericht übergeben ist: ἐξουσίαν (wie 1, 12: V
Recht; eben durch die Erscheinung, die ihm Gott gege
υἱὸς κ. τ. λ., hat er das Recht erhalten, die große Schei
beizuführen) ἔδωκεν αὐτῷ (V. 27) καὶ κρίσιν ποιεῖν
ἀνθρώπου ἐστίν; weil in Jesu das Ideal der gott
Menschheit erschienen, so kann auch er, allein der Ri
Menschen sein; denn diese werden gerade gerichtet nach i
hältniß zum Ideal der Menschheit. Gerade als „Mensc
als zur Menschheit gehöriger, ist Jesus, der Sohn Got
ἐξοχὴν geeigneter Richter der Menschen, zu dessen gere
billigem, alle ihre Umstände und Zustände berücksichtigende
sie alles Vertrauen zu fassen Ursache haben, so daß auch
der ζωή ausschließende κρίσις als absolut gerecht erscheine

---

a) Wenn Weiße in seiner philosophischen Dogmatik sagt: „Das
wird an dem Ganzen des Geschlechts und an jedem einzelnen se
vollzogen durch den Sohnmenschen, d. h. durch die Idee des
Geist, von der Willenssubstanz der Gottheit durchdrungenen, mit
der Gottheit organisch gemengten und in der Person des g
Heilands zum klaren Bewußtsein seiner selbst und seines göttlich
seiner übersinnlichen Gegenständlichkeit hindurchgedrungenen Mensc
so ist dies eine spiritualistische Verflüchtigung der biblischen Lehre
unhaltbar als die in derselben Schrift ausgesprochene gewagte B
„Nicht in gleicher Weise wie durch eigne persönliche Uebernahme
und Todes der geschichtliche Christus die hohepriesterliche Fu
ewigen Sohnmenschen zu der seinigen machen konnte: nicht
Weise kann er auch die königliche That des Weltgerichts nur
zueignen wollen mit Ausschluß seiner Jünger — er würde dur
artige wildphantastische Selbstüberhebung die sittliche Bedeutung

n also nach der eben behandelten Stelle 5, 22—27 der
dem Sohn das Gericht übergeben hat, so kann auch damit
n Widerspruch stehen wenn er 3, 17 (vgl. 12, 47) ver-
nicht gekommen zu sein, um zu *κρίνειν*. Der Gegensatz
er unmißdeutbar, der Zweck seines Auftretens unter den
n sei nicht der gewesen, ein strafendes Urtheil, vielmehr
Heil über sie herbeizuführen. Wenn er aber das Urtheil als
its gefälltes hinstellt, indem nur ein Maßstab, wie Gott ihn
n habe, angelegt werden dürfe: so liegt hierin theils, daß
Christus einst zu fällende Urtheil nicht ein willkürliches,
den damit ein solches sein werde, welches bereits schon Jeder
ur der Sache nach sich würde fällen können. Endlich aber
ρίσις und das Ertheilen der *ζωὴ αἰώνιος* nicht eine Thä-
hristi, welche am jüngsten Tage nur als eine bisher nicht
hervortreten wird; sondern namentlich die *ζωὴ αἰώνιος*
s etwas dem Keime nach hier in den Menschen Gelegtes
t, kraft dessen der Tod ihm (seinem wahren Wesen nach)

Demuth, des selbstverleugnenden hingebenden Gehorsams bis zum Tod
dezu vereitelt haben.

aumgarten-Crusius im Commentar zu dieser Stelle sagt *ὅτι*
ρωπος, weil er von Menschenart ist, — zur Todtenerweckung gehört nur
göttliche Kraft, zum Gericht neben jener die Menschennatur, Menschen-
und zwar vielleicht nicht in dem Sinn, in welchem der Hebräerbrief
Nothwendigkeit auffaßt, daß Christus Mensch gewesen sei: fühlend und
nd und ertragend mit den Menschen, sondern so, daß jenes Gericht-
en unmittelbare, bestimmte, volle Einwirkung auf die Menschen erfor-
Eine feine und richtige Bemerkung, gegen welche Luthard ohne
nd polemisirt (vgl. Schmidt, Bibl. Theologie, S. 122 und besonders
145): „Alles Gericht hat der Vater dem Sohn übergeben und so auch
Macht, lebendig zu machen, wen er will. Die positive Thätigkeit ist
oft bei Johannes erwähnt oder erörtert: das Leben geben. Daß aber
Menschliche in dieser Thätigkeit nicht ausgeschlossen ist, erhellt nicht
daraus, daß der Herr sich überhaupt als Menschen und Menschensohn
tellt, sondern namentlich eben in Cap. 5 sich als den Menschensohn
chnet, ja ausdrücklich sagt, der Vater habe ihm die Macht gegeben,
icht zu halten, weil er Menschensohn ist . . . . . . Dazu ist er vom
mel herabgekommen, um der Welt das Leben zu geben, und selbst das
icht vollzieht er deshalb, weil er der Menschensohn geworden ist."

nichts anhaben möge (Joh. 6, 46. 50; 11, 25); gleichwohl
denn doch die klarsten Stellen bei Johannes völlig umgedeute
die κρίσις und ζωὴ αἰώνιος als etwas je in dem Leben
genwart bei jedem Einzelnen sich ganz Vollendendes gefaß
wollte. Stets wird ein jenseits der gegenwärtigen Gestal
Laufs der menschlichen Dinge liegender Zeitpunkt angenom
welchem im Gegensatz zu dem, was die Gegenwart ve
oder verwirklichen läßt, die richtende Thätigkeit Christi
solche sich rechtfertigen wird, welche durch Zuerkennung
stimmten Looses und die Vollziehung dieser Zurechnung A
gleichend der Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gotte
ordnet.

Wir wenden uns nun zu Joh. 12, 47. 48. Auch di
prägnante Stelle weist völlig unzweideutig auf eine güns
manenz der Gerichtshandlung hin (vgl. 1 Joh. 3, 14); s
will Jesus sagen, ist schon jetzt die kritische Macht; R
das Wort jetzt eben dadurch, daß es den Glauben ermöglic
dem es nahe kommt, Jedem, der „an das Licht kommt
der Wahrheit ist". Es ist aber ein über den Menschen
Zukunft schlechthin entscheidendes Gericht, welches das W
weil Jesu Wort durchaus nur das Wort des Vaters ist i
ganzen Umfange. Zu vergleichen ist in dieser Beziehung
bei Matth. 7, 24—27: Nachdem Jesus der falschen pha
Theorie [gegenüber] seine Rede (5, 21—48) und der
Praxis [gegenüber] seine Ermahnung entgegengesetzt hat
7, 23) bezeichnet er geradezu und ausdrücklich diese sei
als die entscheidende κρίσις für das gesammte jüdis
(5, 24—27). Es steht also bevor — das ist die Pe
welche Jesus eröffnet — ein Gericht, welches den Gru
irdischen Bestandes antastet, und einen Halt, der gegen dies
stürzende Macht aushielte, gibt es in dem Bisherigen nicht.
ersehen wir, daß Jesus sein Wort, seine Rede zum Pri
Centrum einer neuen Weltordnung einsetzt; er kann dies
türlich nur unter der Voraussetzung, daß in seiner R
Persönlichkeit enthalten ist, daß das Wort der Träger sei
sönlichkeit ist und deshalb Niemand seine Rede von seiner

könne und daß in seiner Persönlichkeit Gott selbst rede; Wort nun seine Persönlichkeit involvire, so habe auch die ng dieses seines Wortes dasselbe Gericht zur Folge, wie chtung seiner Person. Daher heißt es nun 12, 47: *καὶ μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ πιστεύσῃ, ἐγὼ ω αὐτόν*, d. h. von mir selbst geht seine Verurtheilung, erben nicht aus, so daß ich gleichsam gegen das geflissent- iorlren meiner Person, die nicht übersehen werden kann, s Beleidigen und Verachten derselben Vergeltung übend, ς herbeiführte (vgl. 5, 45); denn ich bin nur zum Retter t, zu der ein solcher gehört, gekommen, bei mir ist kein an Rache, aber ein solcher hat gleichwohl seinen Richter, erurtheilt und verdammt: *ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος ὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*; dies beruht aber darauf, otte s Wort ist, was er nicht annimmt; was er daher anerkennen will, trotz aller naheliegender überführender , das wird dann unverkennbar klar als göttlich hervor- d daraus seine Verdammungswürdigkeit als eines Ver- des göttlichen Wortes einleuchten; es wird alsdann auf telbarste Weise erkennbar sein, daß keine andere Weisheit st zur Seligkeit der Seele ausschlagen konnte. Die Frage s den Menschen einst richten wird, deckt sich mit der an- h dem Richter; die Verachtung des Wortes zieht das ach sich, Christus ist aber selbst das fleischgewordene Wort ieht schon jetzt in seinem Wort ein Gericht, wie anderer- Wort einst den Menschen, der es verworfen, richten wird; Worte wird ja die den Menschen in Christo erschienene Gnade und Wahrheit verachtet. Daher sagt Jesus Luk. —33 (vgl. Matth. 12, 42): *βασίλισσα Νότου ἐγερ- ἐν τῇ κρίσει καὶ κατακρινεῖ αὐτούς*; sie verachteten che Weisheit Christi, die *πλεῖον Σολομῶνος* vor *καὶ Νινευῒ ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει καὶ κατακρίνουσιν*, teten die göttliche Gnade, die in der Predigt Christi an- urde, die die von einem Jonas gepredigte unendlich über- *ὼ οὐ κρίνω αὐτόν* heißt es aber, „ich selbst", will er verkündige nur den Menschen den gnadenvollen Rathschluß

Gottes zu ihrer Seligkeit; ich werde einen Solchen, der m
davon verachtet, nicht richten, weil es ja meines Gerich
bedarf; denn wer mein Wort hört und doch nicht glaubt,
verachtet und mein Wort, den richtet schon das Wort, da
nommen hat, eben dieses Wort wird ihn richten am jüngste
In dem Worte also, das ein Jeder vernommen, spricht a
der Richter zu ihm; denn je nachdem die Menschen das W
nehmen und daran glauben oder es von sich weisen,
spricht es ihnen ja Seligkeit oder Verdammniß zu. W
nun näher dieses Wort? es ist das allgemein einladende,
berufende, welches er auf die mannichfaltigste Weise un
verschiedensten Gestalt ausgesprochen, sowohl wenn er sic
über sein Verhältniß zu den Menschen, als in einzelne
rungen, das Wort, daß Alle zu ihm kommen, um ihn
meln, an ihn sich anschließen sollen, daß er gekommen
Welt das Leben zu geben; es ist im Zusammenhang dies
das Wort, welches er kurz vorher noch hier geredet: *ἔτ*
χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν, περιπατεῖτε ἕως
ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ; V. 46: *ἐγὼ*
τὸν κόσμον ἐλήλυθα κ. τ. λ.; dieses Wort wird ein
richten, d. h. er wird es erkennen, erfahren, daß er ebe
des Lichts des Lebens beraubt wird, weil er sich nicht
zugewendet, daß er eben darum an der Seligkeit keinen
Das sagte der Herr, als er im Begriff war, sein öffentli
zu beschließen, als sein einladendes Wort an die große M
Menschen nicht mehr ergehen konnte. War aber das W
er redete, das göttliche Wort, so war es ein unvergängl
nicht an den Augenblick gebunden, nicht gebunden an seine
im Fleisch, sondern wie es einmal in die Welt gekommen,
es nicht wieder aus derselben verschwinden. Als er die
lassen, wurde dasselbe Wort verkündigt durch den Mu
Jünger, und noch immer ergeht es an Alle, und denen, di
nehmen und vernommen haben, steht es immer wieder zu
und wenn sie das Ohr ihrer Seele öffnen wollen, wird e
Innere derselben dringen und das rettende seligmachende
Erlösung in ihnen beginnen: *ὁ δὲ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ*

ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν; die μὴ λαμ-
ς sind also diejenigen, die sich in offenen und entschiedenen
uch gegen dasselbe setzen, die, weil sie „Arges thun, nicht
Licht kommen" und das Licht nicht wollen an sich kommen
leichwohl tragen sie in dem Worte, wie wenig ihnen
on zu Ohren gekommen, wie wenig es auch in ihr Herz
sein mag, ihr Gericht in sich. Ist es einmal in die
Menschen gelangt, so kann es nicht anders sein, als daß
n unauslöschlicher Funke in ihr brennt und nicht aufhört
n und zu strafen, zu überführen und zu richten und wenn
eicht eine Zeit lang unterdrückt, endlich zur Flamme der
niß auflodern oder ein „Gericht des Todes zum Tode"
ird [a]).

on diesen entschiedenen Verächtern des Wortes, die sich
eise sein Gericht zuziehen müssen, bis zu Denjenigen, die
nem Sinn einer Verachtung schuldig machen, gibt es noch
Zwischenstufen Solcher, denen das Wort, wenngleich in
em Grade, nicht zur Rechtfertigung, sondern zur κρίσις,
rtheilung gereichen muß. Johannes berichtet nämlich kurz

Schulz, Die dogmatische Bedeutung der neutestamentl. Anschauung
oppelten Auferstehung, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 1867,
2: „ . . . in jedem Fall aber muß sich in jeder menschlichen Persön-
Leben oder Tod auswirken: das Leben kann sich für die Menschen
n Zusammenhang mit dem gottmenschlichen Leben, mit Christo aus-
— der Tod wird sich nicht eher auswirken nach Gottes Gnade,
s die Freiheit der Creatur das Heil für immer von sich gestoßen
e damit den Ungläubigen gleich gemacht hat. Die allgemeine κρίσις
ganze Menschheit ist gegeben, wenn bei Todten und Lebenden die
cklung vollendet ist — wenn in den verschiedenen Nichtgläubigen das
Christi oder das Leben der Welt das allein herrschende geworden . . .
Gericht geht aus von Christo und den Seinen. Denn an dem
hen Leben, wie es menschlich geworden ist und sich entfaltet hat in
ülle der Individuen, muß sich offenbaren, ob ein menschliches Leben
öttliche Leben des κόσμος, welcher vergeht, in sich trägt. Nur wer
Leben in sich trägt, hat im menschlichen Leben das göttliche. Es
ich schließlich nur darum handeln, ob sich an der Persönlichkeit Jesu
und der Seinen die Lebensrichtung des Einzelnen als eine derselben
andte oder abgewandte erweist."

vorher: *ὅμως μέντοι ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευ*
αὐτόν· ἀλλὰ διὰ τοὺς φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν
ἀποσυνάγωγοι γένωνται ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τ
θρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; es glaubt
an ihn, ihr Inneres konnte diesem Menschen, der gewaltig
und sich in Allem, was er redete und that, als den darste
mit dem Geiste Gottes gesalbt war, eine gewisse gläubig
kenntniß nicht versagen, aber die Furcht vor weltlichem
und zeitlichem Nachtheil hielt sie zurück, ihren Glauben zu b
sie waren zwar keine ausgesprochene Verächter des Herrn un
Wortes, aber so lange sie in feiger Zurückhaltung ve
konnten auch sie von jener Verachtung nicht freigesprochen
und im Licht des göttlichen Wortes mußten sie sich selbst
theil sprechen; auch auf sie also findet jenes *κρίνειν* s
wendung, vollends aber auf alle Diejenigen, die sich so v
eine solche Stellung zu Christo und seinem Wort annehm
wäre das ewige Wort nicht Fleisch geworden, als wäre
in die Welt gekommen, der ausdrücklich erklärt, er sei d
der Welt, er sei dazu geboren und in die Welt gekommen,
Wahrheit zu zeugen, und der Vater habe ihm Macht gegeb
alles Fleisch und Niemand komme zum Vater als durch ih
übersehen kann er ja nicht werden; haben sie also seinem
nicht die Aufmerksamkeit und Beachtung geschenkt, die es
spruch nimmt, so tragen auch sie das Urtheil in sich, C
und sein Wort verachtet zu haben, und wenn sie in solch
achtung beharren, wird das Wort ihnen zum *κατάκριμα*
am jüngsten Tage. Worauf gründet sich nun dieses Ger
inwiefern ist es ein gerechtes? Gehen wir zurück auf 5
Steht der Messias nach 5, 22 einmal als der gottgesandte
da und beginnt mit seinem Wirken ein doppeltes Gericht,
einen Seite zum höhern Leben, von der anderen Seite zu
derben, so folgt ja, und Jesus erklärt es auf das Besti
V. 24, *ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ*
ψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔ
involvirt aber das Hören und Annehmen des **Worts** den G
an Jesu göttliche Sendung als Mittler, kann eins das

ings nicht ausschließen, sondern fordert eines das andere
rer Nothwendigkeit, so hat, wie das Nichtglauben, ebenso
Nichthören, Verachten des Wortes das Gericht zur Folge,
l dieses Wort kein anderes ist, als das des sendenden
und weil mit der Verachtung dessen, den der Vater geehrt
ll wie sich selber, auch der Vater verachtet wird. Denn
Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn
Und wie das Gericht ein gerechtes sei, hat Jesus selbst
g angedeutet in den Worten ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον
Nur Diejenigen freilich „wandeln im Licht", die an
en, aber so gewaltig ist die Macht des Lichts, daß auch
seiner Einwirkung sich nicht ganz zu entziehen vermögen,
ort gehört, ohne es angenommen zu haben; mit unwider-
unabweislicher Gewalt dringt es in das Innere auch bei
ie sich ihm verschließen wollen; darum richtet es sie und
keine Entschuldigung. Denn wie Jesus von seinen Geg-
r den Juden gesagt: „wäre ich nicht gekommen und hätte
gesagt, so hätten sie keine Sünde, nun aber hassen sie
den Vater ohne Ursache", so traf sie auch dieses Wort.
es gesagt mit aller Sanftmuth und Milde, mit allem
und Ernst; er hatte sie eingeladen, gestraft, gewarnt;
konnte und durfte nicht in den Wind gesprochen sein,
s redete als der Sohn des Vaters, als der wahrhaftige
lebendigen Gottes; vielmehr wer es gehört, dem bezeugt
Inneres, daß er die Wahrheit geredet, daß er Recht habe,
dies Zeugniß richtet ihn Joh. 8, 15. 16: ὑμεῖς κατὰ
κα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα — καὶ ἐὰν κρίνω
ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστιν. Vgl. die dieses Gericht
enden Aussprüche 8, 18. 26. 24. 38. 42. 45; er habe
sich selbst geredet, sondern der Vater, der ihn gesandt,
ein Gebot gegeben, was er thun und reden solle; wer
sehe den Vater, wer ihn höre, höre also auch den Vater;
glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an
en des eingebornen Sohnes Gottes, und Niemand kenne
r, als wem es der Sohn wolle offenbaren; er rede nicht
selbst u. s. w. Ein solches Gewicht legt Christus selbst

auf das Wort, das er redet, eben weil er nur das rede,
vom Vater gehört habe. Darum will und fordert er,
Menschen vor allen Dingen zuerst auf sein Wort achten
die Juden einst fragen „wer bist du“, da erwidert er: „erst
der ich mit euch rede“, denn er rede aus Gott, mit seinen
gesalbt. Kennt aber, wie Christus sagt, Niemand den Va
der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, so gibt
keinen anderen Glauben an Gott den Vater, als den, zu
die Menschen durch Vermittlung des Sohnes gelangen.
der einzige Glaube an Gott, der zur Gemeinschaft mit ihm
vom Gericht errettet, der einzige Glaube, von dem gesagt
kann, daß der Mensch in ihm das ewige Leben habe. We
der Apostel Jesu Christi von einem Glauben redet an G
auch die Teufel hätten, aber sie zitterten, so ist das eben der
der das Leben nicht zu geben im Stande ist, in welchem
welchem vielmehr der Tod haftet, die Unseligkeit, die im
des Gerichts erscheint. Fragen wir aber, was liegt zwischen
zwischen solchem Glauben und dem Glauben an den Vater,
den, der seinen Sohn gesandt in die Welt, auf daß die We
ihn selig werde, so müssen wir sagen: nichts Anderes, a
unselige Schwanken des menschlichen Herzens zwischen dem
und Unglauben, in welchem das ewige Leben nicht ist. Der
an Gott als den Urheber und gewaltigen Regierer der W
allein kann das Herz des Menschen nicht selig machen; de
jenige, was der Keim, die Wurzel und der Quell der Un
ist und darum dem Gericht verfallen muß, verschwindet dab
Nur also, wenn die Menschen ihn erkennen und an ihn
als an Denjenigen, der auch der Unseligkeit ein Ende mac
dann ist in dem Glauben an ihn das ewige Leben, und a
andere Weise konnte und wollte Gott diese Unseligkeit a
als indem er seinen Sohn in die Welt sandte, daß, wer
glaube, nicht gerichtet würde, nicht verloren werde. Und auf
andere Weise gelangen die Menschen zu solchem Glauben an
Vater, der seinen Sohn gesandt hat, als wenn sie das Wort des
hören. Darum konnte er sagen, wer sein Wort höre, es nic
achte, der habe das ewige Leben und komme nicht in das

haben hiermit eine Darstellung der johanneischen Lehre vom
nach ihren Hauptmomenten und auf Grund der darauf
en Hauptstellen zu geben versucht; ob dieselbe eine unbe-
und objective ist, überlassen wir dem Urtheil der Leser.
rfasser, der es sich hat angelegen sein lassen, keine sich mit
nneischen Lehre irgendwie befassende Erläuterungsschrift außer
lassen, hat nicht minder, so weit ihm dies möglich war,
einschlägigen Arbeiten der Vertreter der Baur'schen Rich-
n Gegenstande eines eingehenden Studiums gemacht, hat
vie er offen gestehen muß, dabei sich des Eindrucks nicht
en können, daß die nun einmal von bestimmten Voraus-
ausgehenden Untersuchungen gerade darum den eschata-
Momenten des Lehrbegriffs eine besondere Aufmerksamkeit
et haben, um eine neue Handhabe gegen die Echtheit der
chen Schriften selbst zu gewinnen, wie man denn geflissent-
uf auszugehen schien, gerade jene Lehre in einer möglichst
oder mit gnostischen Elementen versetzten Gestalt darzustellen.
vähnen in letzterer Beziehung namentlich die willkürliche,
der Luft schwebende Hypothese von Hilgenfeld (Lehr-
es Johannes) von einem bei dem Evangelisten unverkenn-
vortretenden ethischen Dualismus; dann aber weisen wir
das übertriebene Betonen der rein mystischen Auffassung
αἰώνιος Seitens des Evangelisten, ein Betonen, das im
doch auf nichts Anderes hinausläuft, als auf die Beseitigung
eines zukünftigen definitiven universellen Gerichts. Schon
ur (Vorlesungen über neutestamentliche Theologie) tritt das
n hervor, die aus den beliebten Voraussetzungen gezogenen
enzen in einer Weise zu verwerthen, um der biblischen Lehre
richt überhaupt den Boden zu entziehen. Derselbe wirft
e auf [a]): „besteht das Absolute des Christenthums eben-
der Mittheilung des wahrhaftigen geistigen Gottesbewußt-
die Menschheit (Joh. 17, 2 ff.), als in der Mittheilung
αἰώνιος, wie verhält sich das Eine zu dem Andern?
war das erstere der Gegenwart, das letztere der Zukunft

. D. X, 405.

an, oder ist Beides im christlichen Bewußtsein so ineinand
der Christ in demselben Verhältniß, in welchem er das
Gottesbewußtsein hat, auch das ewige Leben hat?" Baur
wortet die Frage, wie sich erwarten läßt, dahin, daß unstrei
Letztere die Lehre des Evangeliums Johannis sei und d
darin erst vollends die hohe Eigenthümlichkeit seiner Ansch
weise aufgeht; es gebe überhaupt keine das Jenseits und da
seits trennende Kluft; das ewige Leben sei aus der Aeuß
eines nur künftigen Zustandes in die Innerlichkeit der Ge
verlegt; ist aber die Zukunft der Gegenwart immanent, si
ineinander, so dürfe die Eschatologie nichts enthalten, was n
diene, beide auseinander zu halten. Die Auferstehung fäl
in das diesseitige Leben und der Zeitpunkt der Auferstehung
der des Gerichts, aber auch das Gericht wird nach Baur's
vom Evangelium ebenso aus der Zukunft in die Gegenwart
Wir müssen gestehen, daß wir vergebens nach festen Anhalts
für eine solche Behauptung uns umgesehen; es scheint un
eine solche Annahme gerade „die hohe Eigenthümlichkeit" der
neischen Anschauungsweise in ihrem innersten Kerne verl
alterirt, und die ganze Construction erscheint uns verschobe
die Vorstellung einer doppelten Auferstehung? Bei Johan
rade könnte man, dünkt uns, am allerwenigsten eine solche
feln [a]). Joh. 5, 28. 29 scheint mit seiner Annahme eine

---

a) Vgl. Schulz a. a. O., S. 126, und Weiß, S. 187: „Wenn
deutlich die Vorstellung einer noch zukünftigen Auferweckung liegt,
sich daran V. 29 durch die Vorstellung einer doppelten Auferstehun
das Schicksal der Menschen endgültig entscheidet und somit zu de
Endgericht überleitet ..... Es ist klar, daß aus Allem dies
das Geringste gegen die Vorstellung von einem Endgericht im ei
Sinn folgt. Will man auch darauf den Satz anwenden, daß der
nicht in das Gericht kommt, so hat das sein gutes Recht, insofe
Zuversicht, mit der der Gläubige dem Gerichtstag entgegensieht
4. 17) ihn völlig über die Situation in welcher noch eine doppe
scheidung für ihn möglich ist, hinaushebt. Aber dieses Gericht a
Tage bleibt darum doch ein ganz anderes als das schon gegen
denn bei diesem hängt Alles vom Glauben ab, bei jenem vom μ
αὐτῷ."

Auferstehung Guter und Böser im Widerspruch zu stehen. auch dies nur scheinbar. Denn erstens ist es von den Gläubigen schon gesagt, daß sie nicht in das Gericht weil sie schon in das Leben übergegangen sind (3, 18), sie die Stunde, den Lebensruf Christi zu hören, schon da ἐστιν), sie können also allerdings in dieser Auferstehung eidung nicht begriffen sein. Zweitens, unter den Auf- n der zweiten Auferstehung sind auch Gute und Böse, denen gerade das Gericht scheiden soll. — Allerdings as Absolute des Christenthums ebensosehr in der Mit- des wahrhaft geistigen Gottesbewußtseins, wie in der Mit- der ζωὴ αἰώνιος; die ζωὴ ist Inhalt und Zweck der Offenbarung der Welt vermittelt durch Christum, in den r Menschen gelangend durch ihn; aber die Rücksicht auf zu erwartenden zukünftigen Abschluß der Heilsgeschichte erall durch, so namentlich in der Entgegensetzung gegen icht Joh. 5, 24 der ἀπωλεία 3, 15 und der ὀργὴ Mit Recht ist ferner darauf aufmerksam gemacht worden [a]), feststehe, wie Johannes (Ep. 1. 4. 17) einen Tag des erwarte, und daß auch Joh. 12, 48 dies bezeuge. Selt- eise aber behauptet man gerade auf Grund dieser Stelle, eines zukünftigen und universellen Gerichts werde als berflüssiges verworfen, es handle sich nur darum, daß das es Jeden von seinem Tode ab, wo nach ihm die ἐσχάτη inzutreten scheint, sich gestalten werde entsprechend der die er zu Christo eingenommen hat, als ob damit irgend usgesagt wäre, was dem gangbaren Begriffe des Welt- zuwider ist. — Schließlich handelt es sich eben um die Auffassung des Verhältnisses der ζωὴ αἰώνιος und der m Diesseits und in der Gegenwart zu der jenseitigen und en ζωὴ αἰώνιος und dem Endgericht; die richtige Auffas- selben aber hängt lediglich ab von der richtigen Fassung riffs der ζωὴ αἰώνιος selber, der eben von den Anhängern r'schen Richtung ganz einseitig gefaßt wird, insofern hier

ß a. a. O., S. 182.

nur die Idee eines schon gegenwärtigen Gerichts eine S
oder wenigstens von wesentlicher Bedeutung ist [a]).

Mit Berufung auf Joh. 3, 19—21 und 1, 12. 13
endlich, wie schon erwähnt, im Evangelium die Grundan
von einem „ethischen Dualismus" finden wollen (Georg
Tübing. Jahrb. und Andere, so besonders Hilgenfeld a.
eine Annahme, die, wäre sie irgend stichhaltig, allen eschato
teleologischen Momenten, namentlich aber dem Begriff de
die Spitze abbrechen würde. In der That behauptet m
johanneische Evangelium habe eine dem gnostischen Dualism
analoge Weltansicht; die Lehre von einer Verschiedenheit der
lichen Natur im Johannes könne nur dann geleugnet werd
man den Muth habe, alle diejenigen Stellen, die den Gege
Guten und Bösen, des Lichts und der Finsterniß in seine
Schärfe darstellen, das verschiedene Verhalten der Mensche
über der christlichen Offenbarung auf eine objectiv begründe
wendigkeit zurückführen, einen principiellen Unterschied vo
herein in der menschlichen Natur hinwegzuerklären. Nur
stellung einer von entgegengesetzten Principien herrührenden u
lichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen lassen sich
drücke des Evangeliums einreihen, in welchen von dem
unter den Menschen die Rede ist. Indem man dann
hiermit gesetzte Verschiedenheit der menschlichen Naturen
Consequenzen auffaßte, wollte man auch dem Johannes-Ev
dieselbe Dreiheit der Principien zuschreiben, auf welche d
stiker ihren Dualismus zurückführen. Es ist hier nicht
auf die Widerlegung dieser wunderlichen Hypothese nähe
gehen. Wir haben vergebens nach einem Schein von Wa
lichkeit gesucht. Eine principielle Verschiedenheit der Mens
sich in keiner Weise aus irgend einer Schriftstelle deduci
Verschiedenheit des Verhaltens aber gegenüber der ihnen g
und nahegetretenen Offenbarung zu erklären, müssen wir

a) Der Gegenstand ist zum Theil ausführlich zur Sprache gekomm
schiedenen Aufsätzen von Zeller, Plank, Baur, Georgi in
logischen Jahrbüchern von 1842, 1845, 1847, 1848.

ndpunkt des Offenbarungsglaubens beschränken. Im Uebrigen
n wir auf das, was bereits Weiß (a. a. O., S. 129 ff.)
ilgenfeld geltend gemacht und bemerken nur noch, daß selbst
vor jenen Consequenzen sich zu hüten wußte; er spricht es
klich aus (Vorlesungen über neutestamentliche Theologie,
) ff.): so nahe auch Johannes der Ansicht komme, indem
Verschiedenheit der Guten und Bösen auf eine über die
der sittlichen Freiheit hinausliegende Nothwendigkeit zurück=
scheine, so daß demnach der Gegensatz der beiden Prin=
ür ihn nicht blos eine ethische, sondern auch eine meta=
e Bedeutung hätte, den weitern Schritt, der ihn zum Dua=
ache, habe er gleichwohl nicht gethan; mit besonnener Hal=
eibe er auf der Grenzscheide stehen, von welcher aus die
dung ebensogut auf die eine als auf die andere Seite fallen

3.

Die Seelenlehre Meister Eckhart's *)

usammenhang seiner Speculation dargestellt

von

J. Wahl, Rector in Gröbzig (Anhalt).

rechtfertigt sich der Versuch, die theosophischen Gedanken
Eckhart's von seiner Seelenlehre aus zu verstehen, schon
r Bedeutung, welche dieser größte Denker des Mittelalters
Betrachtung der Seele beilegt. Gott und Seele und ihre

irt ist überall nach der Ausgabe Meister Eckhart's von F. Pfeiffer,
pzig 1857.

Beziehung zu einander ist das beständig wiederkehrende T
seiner Predigten (S. 91, Z. 24); er sagt es ausdrücklich, daß
den eigenthümlichen Act der mystischen Selbsterkenntniß di
kenntniß Gottes gegeben ist, welche mit dem realen Besitzen
zusammenfällt (S. 382, 30). Dies ist möglich, weil für i
Seele der Coincidenzpunkt des Creatürlichen und Göttlich
(S. 95, 24; 306, 10). Um nun diese Identität Gotte
der Seele zu erklären, muß zunächst die Stelle aufgezeigt w
wo in der Gotteslehre Meister Eckhart's die Seele ihren
wendigen Platz hat.

Wenn unserem Mystiker Alles, was da ist, als in bestän
Fluß erscheint (S. 514, 29), so muß es doch einen festen
geben, von wo dieser Strom ausgeht und wohin er zurü
Diese erste Sache ist Gott (S. 313, 34; 528, 33).

Das Erste muß im Gegensatz gegen das Bedingte und
das Unvollkommene stehen, es muß das schlechthin sich E
mende sein. Daraus folgt für Eckart, daß dieses Absolut
was es sei, wieder auch nicht sei. Er ist darum bemüht
Namen, die es sonst gibt, von Gott fern zu halten, selbst de
druck „Wesen" (S. 82, 37; 83, 15). Das Absolute is
nur seiend, nicht etwas Bestimmtes seiend, es ist „niht
(S. 620, 3) [a]).

Bei der absoluten Einfachheit Gottes als des bloßen „n
ist aber nicht stehen zu bleiben, deshalb muß er sich Gott a
actualisirend denken, als sich zum absoluten Proceß erweitern
zwar indem er seine Indifferenz aufhebt und sich von sich
unterscheidet, indem er sich seiner selbst bewußt wird, denkt. „
sagt Eckhart, „ist ein lauter Wesen, ein lauter Verständni
versteht sich selber in ihm selber" (S. 593, 22). Durch
Act des Sichselbstdenkens tritt Gott nothwendig als Subje

---

a) Es soll zur Verherrlichung Gottes dienen, wenn so die Absolutheit
in die Verneinung aller positiven Bestimmungen gesetzt, Gott so s
als der Ueberwesentliche gefaßt wird, daß er nicht sowohl der Seie
der Nichtseiende ist. Zu Grunde liegt hierbei die platonische Trans
der Gottesidee, die ja auch den bestimmenden Gedanken der Theolo
Dionysius Areopagita ausmacht.

auseinander, als Vater und Sohn (S. 527, 15). Hiermit die innergöttliche Selbstentfaltung noch nicht vollendet. nd Sohn stehen zueinander in einer Spannung, die nur n Willen Beider, zusammen zu sein, was sie sind, aus- wird. Dieser Wille ist der heilige Geist (S. 94, 6). her Weise ergibt sich die dreieinige Selbstentfaltung des ten Lebens in Gott mit Nothwendigkeit.

ese, dem orthodoxen Systeme angepaßte Construction der schließt sich aber bei unserem Meister die Schöpfung lt nur selten und weniger zu seinem System stimmend 498, 10; 391, 15; 529, 17; 513, 1; 496, 4). Sie h häufiger aus einer anderen Gedankenwendung. Es wird ein Zwiefaches gesetzt, Wesen und Wiedersehen. „Nach esen sieht Gott nichts Anderes, denn in sein bloßes Wesen net sich selber da innen nach aller seiner Kraft, und da sich blos ohne den Sohn und ohne den heiligen Geist et da nichts als Einigkeit seines selben Wesens“ (S. 608, 9). väre also in Gott ewiger Stillstand, ewige Betrachtung bst in unendlicher Eintönigkeit. Hierbei verzehrte sich die Potenz in sich selbst. Darum muß in Gott eine Be- gedacht werden, die ihn aus sich heraustreten läßt, und eine Minne (S. 272, 31; 145, 17; 145, 35). Minne r nur da sein, wo sie Gleiches findet (S. 196, 24). findet nun Gott, indem er sich wieder setzt in der Geburt nes, der ewig ist wie Gott, da die Minnelust Gottes als prünglich innewohnend gedacht wird und da sie niemals kann. Damit wäre jedoch das Wesen der Güte nicht Ihr Eigenthümliches ist ja, daß sie anderen Wesen e mittheilen, sie sich gleich machen muß (S. 196, 24). mt es aber zu diesen? Dadurch, daß mit dieser ethischen theit der Liebe zugleich in Gott ein Verendlichungstrieb ; Gott muß nicht blos alles Das sein, was ist, sondern alles Das werden, was nicht ist. Sobald als Gott sich t in dem Sohne, hat er auch damit alle Dinge gesetzt , 22; 528, 40); aber er läßt dieselben erst allmählich lität kommen dadurch, daß er zeitlich auseinander treten

läßt, was ewig in ihm existirte. Nur so ist die Herstellun
Organismus möglich, der im Verlauf seiner Entwicklung ni
Gott ist, sondern nur approximativ sich ihm nähert. Desh
zeichnet unser Mystiker die Schöpfung der Welt am liebs
dem Ausdruck „Ausfließen“ und vergleicht dieselbe sehr ans
mit concentrischen Kreisen im Wasser, von denen immer ei
andern erregt, nachdem zuerst durch einen Wurf die Be
begonnen worden ist (S. 165, 15; 98, 38). Wie ei
durch den andern hervorgebracht wird, so entsteht eine Schö
sphäre aus der andern, und er unterscheidet besonders ein
weltliche Engelregion und eine innerweltliche, durch erstere
telte Existenzweise des Geschaffenen.

Dieses Creatürliche ist, weil in der Entwicklung begriffen,
Gott, oder, da Gott allein das wahre Etwas ist, es ist „
„Alle Creaturen haben kein Wesen, denn ihr Wesen schw
der Gegenwärtigkeit Gottes“ (S. 136, 23). Während a
das Geschaffene an sich „Nichts“ ist, ist es doch von Gott
gelegt, daß es sein Wesen aufnehmen kann, d. h. es ist
(S. 250, 21), und zwar sind die Geschöpfe in einer A
zur Vollkommenheit hin für die Aufnahme des göttlichen
organisirt (S. 514, 29). Der Mensch ist die vollko
Entfaltung göttlicher Herrlichkeit in creatürlicher Seinsfor
in ihm das Gottesbewußtsein zum Durchbruch kommt (S. 2
Jedoch auch auf dieser höchsten kosmischen Daseinsstufe st
Gottes Wesen zunächst in keinem Individium vollständig
auch nicht in den vielen Individuen als Gesammtheit betrac
die Menschheit in ihnen immerfort in der Entwicklung
werden muß, also nie ein in sich vollendeter Abschluß, in
Gottes Wesen sein Genüge fände, sich herausstellt. Kän
zu diesem göttlichen Emanationsproceß nicht ein anderer Act
so fände nur ein ewiges sich Entleeren Gottes statt, ein
hörliches Ausfließen Gottes ohne Rückfluß. Deshalb mu
eingreifen und dem ganzen Schöpfungsfluß eine rückläufige
gung geben. Da nun das von Gott Gedachte, die Selbs
virung Gottes, der Sohn, allsogleich sich in die Welt aufl
muß in derselben, wenn sie wieder zu Gott kommen soll,

des Selbstschauens und Selbstspiegelns vorgehen, der vor
öpfung in Gott stattfand und wodurch Alles ward, was
S. 158, 1). Dahin wird also Gott die ganze Weltent-
leiten, daß die Menschheit in sich hineinschauend zu etwas
werden könne, als sie selbst ist, nämlich zu Gott. Auf
gottung ist aber die Seele angelegt; in ihr vollzieht sich
urt des Sohnes (S. 6, 8). Das Nähere bringt die fol-
useinandersetzung.

iner Lehre von der Präexistenz des Geschaffenen schließt
rt ausdrücklich an Thomas an. Nothwendig müsse man
ß im göttlichen Wesen aller Creaturen „vorgehende Bilde"
sind (S. 325, 38) und zwar so, daß sie als Creatur
dem göttlichen Wesen entsprungen sind in der Weise der
en Geburt, wie das ewige Wort des Vaters (S. 324, 24),
durch Vermittelung der göttlichen Entelechie, des Sohnes,
nach dem Gleichniß Gottes. Sofern nun die Seele
gsmäßig in der creatürlichen Entwicklung mit begriffen ist,
ich nur nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen.
s unterscheidet sie sich von dem andern Geschaffenen schon
daß nicht eine einzelne Idee in Gott ihr Grundtypus ist,
ie gebildet worden, sondern „er hat sie gemacht nach dem
iner Dreifaltigkeit, damit sie sich zu dem Mikrokosmus
s verhalte, wie Gott zu dem Makrokosmus" (S. 386, 11;
Sie hat daher ihre Gleiche an den Eigenschaften Gottes
auf die Welt. Wie Gott allgegenwärtig ist, ist sie auch
Gliedmaßen; wie Gott Alles voraussieht und nach seiner
cht bildet, so ist auch ihr der sich selbst gestaltende Zweck-
genthümlich.

velche Weise findet aber der Uebergang der Seele aus der
nz in die Realität der Leiblichkeit statt? Meister Eckart
rüber so (S. 260, 31): In der Natur wirkt sich das
stets zu Gleichem aus, das ist ein ihr immanentes Gesetz.
lge müßte der zeugende Mann auch wieder das Zeu-
lso den Mann hervorbringen. Die Activität ist das der
igenthümliche. Wo diese aber sich nicht auswirken kann,

irgendwie gehindert wird, da wird die Naturkraft zur P
heruntergedrückt, speciell bei der Zeugung wird unter dem
solcher Störung anstatt des Mannes ein Weib. Damit wä
zu Ende, die Natur brächte es nicht weiter und müßte ruh
das Leben nicht aufhören zu lassen, ist also ein neuer Imp
Seiten Gottes nöthig, und zwar muß dieser da wirken,
Passivität eingetreten ist, im Weibe, so daß aus ihr doc
das zeugende Princip hervorgehen kann. Aber noch nach e
deren Seite muß Gott mit der Natur cooperiren, damit
seelter Mensch werde. Da die Natur Nicht-Gott ist, so
es in ihrer unvollendeten Entwicklung nicht zu dem Eben
in sich vollendeten Gottes bringen, was ja doch die Seele
sie käme nicht weiter als bis zum seelenlosen Embryo, z
leeren Gehäuse. Also muß Gott abermals eingreifen und
in den Körper schaffen. Und zwar setzt unser Mystiker
Thomisten dafür einen bestimmten Termin, den vierzigst
Mit diesem „zeitlosen Nu", in welchem die Seele in
hineingeschaffen wird, ist dann eine geistleibliche Vereinig
gestellt, die ganz unlöslich ist und für die Ewigkeit dau
(S. 237, 6).

Aus einem zwiefachen Grunde ist die Seele in dem Leibe.
seits nämlich ist die Seele durch den materiellen Leib für
tur das Mittel, in Gott zurückgenommen zu werden (S. 1
andernseits ist die materielle Welt durch die Leiblichkeit, die
Proceß verflochten ist, für die Seele selbst ein nothwendig
ment, da diese sonst das, was sie potentia ist, nicht in
vität zu setzen vermöchte (S. 264, 14). Um nun die
wirkung zwischen Gott und Natur in der Seele möglich zu
sind nach Eckhart zwei Dreiheiten von Seelenkräften geord
sprechend der göttlichen trinitas (S. 319, 40), die einen
Direction zu Gott hin, die andern mit der Richtung auf
türliche. Damit sind aber sogleich zwei Stellen gegeben,
aus sich die Lebensbewegung abnorm gestalten kann, sofern
die fünf niedern Sinne, die Leibessinne, unterschiedlos Gu
Böses, wie sie es in der Creatur wahrnehmen, der Seele z
und sofern zweitens in der Seele selbst eine Gegensätzlichke

wo die auf Gott gewandten und die auf die Creatur ge-
Kräfte concurriren.

chten wir zunächst die niedern Kräfte. Die Aufgabe e muß, soweit sie der Welt zugewendet ist, im Allgemeinen : den Stoff, welchen die leiblichen Sinne zuführen, so zu en, daß er wahrhaft mit ihr verschmolzen, in den religiös- Proceß der Gotteinung mit aufgenommen werden kann , 39; 183, 7). Hiermit, mit dem Verflochtensein der die Welt, tritt die Möglichkeit der Sünde ein, denn örtliche und zeitliche Vertheilung der Dinge entstehen Ge- d. h. eine Auflösung des einheitlich Seienden, „wo das Wesen ist". Zu diesen „Widersatzungen" gehört unserem nun auch das Böse, die Sünde, welche er als μὴ ὄν faßt 6; 327, 17). Es ist die Sünde eine privatio boni. nicht Wesen, sondern sie beraubet Wesen" (S. 613, 3). alle Eindrücke, welche die unvollendete, in der Entwicklung auseinander klaffende Welt auf die fünf Sinne macht, rschied den niedern Seelenkräften mitgetheilt werden, so diese charakteristisch sein das Schwanken und Wählen Gutem und Bösem, Leiden durch das physisch Mächtige, he Unvollkommene, was ihnen zugeführt wird (S. 356, 35). es ganz platonisch gedacht, daß die Seele, da sie mit verbunden ist, auch Theil erhalten muß an den Bewe- nd Veränderungen des Leibes. Dadurch ist sie dem Ver- zugewendet und kann sich nur durch beständiges Zuströ- ten, sie bedarf immer Neues und begehrt dies ihrer Er- egen. Daher nennt Plato den niedrigsten Bestandtheil das Begehrliche, ἐπιθυμητικόν. Ohne Zweifel ist dies was Meister Eckhart mit „gerung", concupiscibilis, be- S. 383, 10). „Was das Auge sieht und das Ohr hört, sie zu Hand

„gerunge", man könnte sagen dem sinnlichen Ver- essen Eigenthümliches es ist, nur zu haben, jedes Ding als einzelnes. Die „gerunge" ist also wesentlich dazu en Stoff zu ordnen. „Ist es dann eine geordnete Sache, sie es sofort der andern, die heißet

2) eine „betrahtung“ (S. 383, 14). Dieselbe
telnde Stellung, welche Plato die dämonische Kraft, den
einnehmen läßt, indem dieselbe das Sterbliche und das
in der Seele, das Begehrliche und die Vernunft verbinde
unser Mystiker der „betrahtung“ zu, die er auch z
irascibilis nennt. Wir erinnern uns hierbei, daß Plat
zweiten Theil der Seele als eigenthümlich alle die Thätigk
legt, welche Bestrebungen zur Handlung und zur Verwi
der in der Seele angelegten Begehrungen (zürnerin, etr
Eifer), oder vernünftigen Ideen enthalten (betrahtunge
θυμός ist jedoch ohne das Göttliche der Vernunft zu de
hat nur die Bestimmung, der Vernunft als Helfer zu dien
die sinnlichen Begierden. Erfahrungsmäßig ist dem Plato
daß diese zweite Kraft der Seele oftmals sich auflehne g
sinnliche Begierde und im Streite der Seele mit sich
Partei der Vernunft ergreife. Dieser Erfahrung sich ans
mag auch unser Meister seine zürnerin zuweilen geradez
nunft“ nennen. Ebensosehr steht aber dem griechischen Ph
fest, daß Eifer und Muth etwas Untergeordnetes ist, auc
Kindern, selbst in den Thieren sich zeigt, und daß auch
gebildeten Menschen der Muth sich oft fortreißen läßt oh
denken über das Bessere und Schlechtere und dann von
nunft gestraft wird. Diese

3) „Vernunft“ ist also eine von den andern gesonder
etwa die klare Ueberlegung. Sie heißt bei unserm Mei
„bescheidenheit“, weil sie weiß, was sich gebührt, oder
licheit“, welches Wort bekanntlich im MHD. denselben Si

Diese drei genannten niedern Kräfte der Seele sind
Natur, der Creatur, zugewandt, von den drei höheren Kräf
es aber ausdrücklich, daß sie Gott zugekehrt sind. Hier
ein Gegensatz in der Seele, der von ihr selbst nach den ih
thümlichen Kräften nicht überwunden werden kann, denn die
heiten höherer und niederer Vermögen haben verschiedene
nach oben und nach unten. Um diese Kluft zu überbrücke
etwas Drittes hinzukommen, wodurch die obern Kräfte
niedern verbunden und mit ihnen in Harmonie gestellt

Ein solches soll nach einer Stelle (S. 397, 26) auch gleich bei der Schöpfung des ersten Menschen vorhanden gewesen sein, also, um scholastisch zu reden, ein donum supernaturale, welches sowohl die Leiblichkeit stets normal erhielt, Unsterblichkeit wirkte, als auch eine göttliche Einwirkung auf die höheren Kräfte den niedern vermittelte, so daß auch sie dem göttlichen Lebensfluß von oben her kein Hinderniß entgegenstellen konnten. Hier ist ein offenbarer Widerspruch in Meister Eckhart's Vorträgen. Einmal nämlich bequemt er sich der kirchlichen Lehre von der justitia originalis an, weit öfter aber läßt er diesen Zwiespalt nothwendig durch die Schöpfung gesetzt sein. Er faßt dann die Sünde als für den Menschen subjectiv nothwendig, als Entwicklungsmoment des Geistes; und wer wird leugnen, daß dies für sein System das Consequente ist. Er beruft sich dann darauf, daß dem Menschen zur Herausbildung der Sittlichkeit, des selbstbewußten Willens, die Ueberwindung eines Hindernisses, welches in ihm selbst liegt, nothwendig ist, und daß eben in dieser Nothwendigkeit der sündigen Neigung zugleich mit der Anlage zur Spontaneität der Unterschied des gottebenbildlichen Menschen von der bewußtlosen und darum nicht-sittlichen Natur begründet liegt (S. 551, 34). Es ist damit keineswegs die Sünde selbst entschuldbar gemacht, denn die Neigung dazu ist ja eben zugleich mit dem Willen des Menschen da. Wer also wirklich zur Sünde kommt, der kommt dazu durch seine Schuld (S. 551, 33). Und wenn auch der Mensch, weil er in das Natürliche verflochten ist, als nothwendig sündigend gedacht werden muß, so hindert doch nichts, ihn zugleich die Sünde beständig überwindend zu denken, so daß die Besiegung der Sünde trotz jeder möglichen Niederlage das Charakteristische für ihn werden kann. Deshalb sagt Eckhart: „Sünden haben gethan ist nicht Sünde, ob sie leid sind. Gott ist ein Gut der Gegenwärtigkeit: wie er dich findet, so nimmt er dich und empfängt dich, nicht was du gewesen bist, sondern was du jetzt bist.“ (S. 557, 21.)

Es entsteht nun aber das Bedürfniß, genauer nachzusehen, wie die Sünde im Menschen von Seiten Gottes überwunden werden kann, eine Frage, welche für den Mystiker unendlich wichtiger ist, als die andere, inwieweit die Selbstthätigkeit des Menschen dabei

in Betracht komme, inwiefern Spontaneität vorhanden s
müssen zunächst allgemeinen Gedanken Meister Eckhart's n
„Es ist eine Kraft in der Seele, und nicht allein ei
mehr, Wesen, und nicht allein Wesen, mehr, es löset W
die ist so lauter und so hoch und so edel in ihr selber, d
nicht mag keine Creatur, sondern Gott allein, der wohn
(S. 258, 18; vgl. 4, 26; 5, 1; 63, 28). Es
hiernach in der Seele selbst ein Coincidenzpunkt göttli
menschlichen Wesens gegeben, von wo aus der Mensch
werden kann. Eben darum, weil hier Göttliches und M
Creatürliches auf einer Achse steht, so ist diese Seins
Creatur überhaupt nicht unter einen Ausdruck, der eine b
Existenzform bezeichnet, zu bringen, sondern auf Seiten G
dies der Ort, wo er seine Natur wieder setzt, auf S
Menschen der Ort, wo das Wesen seiner selbst ruht, die
heit (S. 56, 13), welche die Fülle aller concreten Ersch
wie sie sich in der geschichtlichen Entwicklung der Welt
mögen, in sich schließt. Dieser Mikrokosmus im Mensche
faltet wie er ist, ist eben darum „einig“ (nicht etwa a
teres unterschiedlos eins) mit Gott, denn Alles, was sich
in die Entwicklung und Bewegung, in Zeitlichkeit und Rä
sich vertheilt, ist dadurch beschränkt, „in der Entwicklung
schied der Kräfte“. Alles Unvollkommene muß aber Got
sein; soll also eine Congruenz mit Gott in der Seele s
so muß hier weder schon eine Selbstthätigkeit Gottes, e
gehen seiner selbst in die Entwicklung sein (Stille, S
noch darf die Seele selbst da schon schöpferische Momente
entwickeln, sie muß „unschepfelich sein, eine einfältige S
Unbeweglichkeit“ (S. 484, 30; 193, 16). Also die S
von Gott nur vollständig durchdrungen, insoweit sie noch
der abstrakten Allgemeinheit ihres Begriffes herausge
(S. 135, 29): umgekehrt empfängt die Seele Gott au
seiner unentwickelten Allgemeinheit ohne allen ökonomische
schied, mit ihm aber solcher Weise den Herd alles Leb
(S. 313, 13; 46, 34). Dieses Sichzurücknehmen Go
des Menschen in ihren ewigen Naturgrund, wo alle Sch

keime liegen (S. 59, 16), nennt unser Meister die Geburt des Sohnes. „Geht dein Selbst allzumal aus durch Gott, so geht Gott des Seinen allzumal aus durch dich. Da diese zwei ausgehen, was da bleibt, das ist ein einfältiges Ein. In diesem Ein gebiert der Vater seinen Sohn in der innersten Quelle" (S. 142, 34). Den Punkt, wo Gottheitliches und Menschheitliches zusammenfallen, nennt Eckhart mit verschiedenen Namen: Hütte des Geistes (S. 46, 7), Licht (S. 193, 16), Fünklein, auch wohl die gewissen (S. 383, 24); soll er aber ohne Bild davon reden, so nennt er es „ein Was, das ist höher über dies und das, als der Himmel über der Erde". „Es ist von allen Namen frei und von allen Formen blos, ledig und frei zumal." Dieses Gebären des Sohnes in der Seele ist nun aber nichts Anderes, als nur das immer wiederholte Selbstschauen Gottes, welches vorher als ein immanenter Act Gottes gedacht wurde (S. 205, 7). In derselben Weise, wie Gott der Vater ein vollkommenes Einsehen in sich selber hat, gebiert er seinen Sohn in der Seele Grund; und es ist dies Eingebären die ewig nothwendige Selbsterhaltung Gottes in dem Strudel der Mannichfaltigkeit (S. 44, 23). Gott gebiert sich in jedem Menschen mit Naturnothwendigkeit (S. 60, 16); sein Wesen ist es, sich solchergestalt in der menschlichen Seele zu setzen (S. 145, 35). Umgekehrt ist jeder Mensch auf die Gottsohnschaft angelegt und kann derselben nicht verlustig gehen, auch der Verdammte in der Hölle hat diesen Keim- und Quellpunkt der Seligkeit noch (S. 113, 34; 11, 30), weil er ja mit dem zusammenfällt, was ihm seine Existenz noch erhält, mit seinem allgemeinsten Wesen, das Gott beständig in ihm setzt.

Hier erklärt sich nun, wie von Gott aus die Sünde überwunden werden kann, indem nämlich von dem Universellen der Seele jeder einzelnen Kraft, insbesondere der Dreizahl der niedern Kräfte ein Ueberschuß zukommt, der ihrer Schwäche aufhilft. Es kann auf diese Weise ein Strom göttlichen Lebens von den obersten Sinnen in die niedersten und von da in den äußern Menschen gelangen, der ihn befreit von dem sündeerregenden Einfluß der Zeitlichkeit und Mannichfaltigkeit.

Es erhebt sich aber jetzt eine andere Frage, auf die Meister

Eckhart selbst führt: Wenn nämlich der Grund der Natur in
Menschen gleich ist, so müßte ja von hier aus Gott in alle
Gleiche, also die Vergottung wirken? Darauf antwortet e
neinend, indem er von dem Sünder sagt, er könne das gö
Licht nicht empfangen, welches von dieser Geburt „sich au
und in die Kräfte überfließet", noch wäre er seiner würdig
er mit Sünde und Bosheit erfüllt sei (S. 11, 32). Er
also doch eine Spontaneität in die Seele legen, wonach sie sic
göttlichen Impuls in ihr auch nichtwollend entgegensetzen
Ausdrücklich sagt er (S. 453, 5), Gott habe uns unsern
Willen gegeben, daß wir mögen thun das Beste und lass
Aergste. Dieser freie Wille kann in den niedern Kräften
liegen, da diese überhaupt noch in das *μὴ ὄν* verflochten sin
muß vielmehr, wenn irgendwo, in den höheren Kräften, von
er ferner redet, zu finden sein. Wir gehen deshalb zunäch
diese über, um den Proceß des von dem gottmenschlichen C
punkte wirkenden Lebens zu beschreiben.

Die drei höheren Kräfte sind sonderlich ein Bild de
ligen Dreifaltigkeit, sie heißen gehügede (gehügnisse), ver
nisse oder vernunft und der wille (frîe wille) (S. 383
und werden zusammengefaßt unter dem Namen muot (S. 359
Was die niedern Sinne verarbeitet und vorgearbeitet haben
wird von den höheren, geistigeren Kräften ergriffen, nachd
Kluft zwischen den beiden Dreiheiten der Seelenkräfte dur
über alle Seelenkräfte hinaus wirkende Natur der Seele übe
ist (S. 383, 18). Der Seele Kraft nimmt, was die n
Sinne darbieten, „sonder Gleichniß und sonder Bilde und tr
auf in die obersten Kräfte". Von diesen ist

1) zu nennen „gehügnisse", etwa Erinnerung, Einbild
kraft ꝛc. „Sie ist eine behaltende Kraft alles dessen, wa
andern Kräfte in sie bringen" (S. 383, 37). Darum wi
auch memoria genannt. Was die beiden ersten niedern Sin
getragen, was der dritte gesichtet und geläutert hat, das wir
dieser ersten höheren Kraft festgehalten. Sie ist nicht an Zei
Raum gebunden, sondern reproducirt frei und ideal, deshalb
auch mit der Einbildungskraft gleich zu setzen (S. 270, 11)

Die andere höhere Kraft ist

2) die „verstantnisse“, intellectus (S. 383, 39). Zunächst geht ihre Richtung auch auf die geschaffenen Dinge. „Es wirft sich aus und hört und vernimmt, darum bescheidet es und ordnet und setzet.“ Hierbei wird ihr aber ihre Beschränktheit, überhaupt die creatürliche Begrenztheit offenbar, sie erkennt etwas über sich, was sie nicht zu ergründen vermag. Deshalb aber gerade bahnt sich auch in dieser zweiten Kraft ein Umschwung der Seelenkräfte nach Gott zu an, sie ist die „aufkriegende Kraft, iracibilis“. Es ist dies jedoch nicht anders möglich, als wieder durch eine „Hilfe“ (S. 384, 17) [a]), die von der einheitlichen Natur der

---

a) Diese „Hilfen“, welchen wir schon mehrere Male begegneten, in ihrem Zusammenhange machen eigentlich das aus, was Eckhart mit dem Namen „Gnade“ bezeichnet. Der allgemeine Gedanke, worauf sich diese supernaturalen Acte inmitten seines pantheistischen Systems gründen, ist der (S. 327, 37): Das Wesen der Gnade (d. h. eben Gott selbst, wie er an sich ist) kann natürlich in keiner Creatur sein, deshalb wird die Gnade übernatürlich in der Seele Wesen als ein „anefal“ geschaffen, deshalb werden auch Glaube und andere göttliche Tugenden der Seele übernatürlich eingegossen. Die Nothwendigkeit einer solchen Annahme leuchtet ein. Da Gott nach Eckhart's emanatistischer Anschauung in die Welt sich auflöst, so muß er, soll er sich nicht unaufhaltsam verendlichen, dieselbe durch unbeschränkte Acte immer wieder in sich zurückreißen. Hat aber die „Gnade“ für unsern Mystiker diese Bedeutung, so ergibt sich von selbst, daß er von Gnadenmitteln im kirchlichen Sinne nicht reden kann. Ihm kann es nicht beikommen, die irdischen Elemente so hoch zu achten, daß er an sie besondere göttliche Wirkungen geknüpft dächte. Sagt er dennoch (S. 339, 16): „Die Taufe ist ein Fundament aller der Heiligkeit und des Heils, so an den Menschen fallen mag“, so geht aus dem Zusammenhange klar hervor, daß er so nur spricht, um die Verdammung der Juden und Unchristen (ein für den gewöhnlichen Verstand seiner Zeit unveräußerliches Dogma) nicht aufzugeben. Er hat vorher das Leiden als den rechten Weg zum wahren Leben gepriesen; nun kann er das großartig tragische Verhängniß des Judenvolkes nicht leugnen, sie leiden wirklich. Werden sie also doch nicht selig, so muß dies daran liegen, daß sie die Taufe nicht bekommen haben. Ebenso benutzt er die transsubstantiatio, um dadurch die Verwandlung der Seele in Gott klar zu machen (S. 205, 21). Dies beweist aber nicht, daß diese Lehre für ihn Werth hat. Wenn er auch sogar (S. 334, 12) gegen die sich ereifert, welche die Brodverwandlung nicht glauben, so sucht er selbst das Wunder doch nur dadurch begreiflich

Seele, von ihrem specifisch göttlichen Herde ausgeht und
das Verständniß über sich selbst hinaus gerissen wird. D
heren Zug der Seele nennt unser Mystiker „Glaube“ (
21; vgl. auch S. 171, 31; 380, 38), und er ist d
zwischen der zweiten und der dritten Seelenkraft, näm
„Willen“ (S. 384, 2). Auch dazu muß die Natur
wieder helfen, daß

3) der wille diese göttliche ἐνέργεια, welche im Ve
angeregt ist, aufzunehmen vermöge, dadurch aber ist er
in dem die Rückkehr der Creatur zu Gott in erster Instanz
Sofern er nur gleichsam eine Fortsetzung der zweiten
wird ihm als erstes Werk beigelegt

a) Begehrung (S. 106, 30). In dieser Begehru
die zweite Kraft noch nach, und deshalb ist dieselbe nach
Seite hin mehr als der Wille. Aber an sich betracht
Wille doch höher, da er direct in Gott eingreift (S.
Er ist das eigenthümliche ὄργανον ληπτικόν der Seele
Göttliche, während die weitere Vermittlung des durch ih
nommenen den übrigen höheren Sinnen, besonders dem Ve
aufbehalten bleibt. Das zweite Werk des Willens ist da

b) die Minne (S. 108, 13). Nachdem die Begeh
Seele so hoch gehoben hat, daß sie Gott in seiner Wesenh
hat, so kommt sie hier zur Ruhe und zur Freude des
sie hat nun das erreicht, worauf sie angelegt ist. Wo aber

---

zu machen, daß die Natur alle Dinge werden kann. Durch C
sie ihm wirklich Alles geworden (S. 356, 5), aber freilich nu
sie durch seine Leiblichkeit in die unterschiedlose Einheit zurückgen
An Christo ist jedoch die Leiblichkeit nur ein ganz verschwindende
wie sollte deshalb sein verklärter Leib beim Sakramente noch et
sein können? Das Wort Gottes ferner, als die heilige Sch
wenig ein Gnadenmittel, daß Alles darin einen verborgenen
ungleich dem ist, was Gott ist (S. 332, 3). Der Schlüssel
nur durch die unmittelbare Offenbarung im Innern der Seel
In dem Worte der Predigt wird für ihn darum ganz consequent
abgeschwächt, indem der Prediger ein „Mitwirker Gottes“ ist, s
Gnade, da sie durch ihn als unvollkommenes Medium geht, nic
empfangen (S. 201, 1).

gemacht oder gefunden ist, da ist Minne (S. 196, 35; 197, 7). Beide zusammen, Verständniß und Minne, sind also der fruchtbare Schoos, aus welchem das Göttliche in die Creatur hineingeboren wird, von hier aus geht der Proceß göttlichen Lebens, welcher allbezwingend die übrigen Kräfte vergottet und die sündlichen Begehrungen, welche in die Seele von der Endlichkeit aus eingetragen werden, aufhebt. Es erübrigt nur noch eins, nämlich daß zu den genannten Kräften, höheren und niedern, in ihrer Gesammtheit hinzutrete die der Seele immanente Lebensenergie, die ihr von ihrem Wesen aus zufließt; diese „gewissen" (S. 383, 24) faßt alle Kräfte in Einigkeit, so daß sie nun unterschiedlos das sind, was sie von oben her durch verschiedene Acte geworden sind (S. 384, 39), und damit ist die Geburt Gottes in der Seele vollzogen. Das Beachtenswerthe ist nun, daß Meister Eckhart einmal dieses Gottgeborenwerden als einen Proceß auffaßt, der sich von dem zeitlichen Leben aus (S. 385, 24) durch die seelischen Kräfte hindurch in die Ewigkeit hinein immer mehr vollendet (S. 386, 29), und daß er dann wieder, während die Seele noch im Leibe ist, sich einen ähnlichen Vorgang als möglich denkt, wonach die Seele über sich selbst hinaus entzückt und ruckweise in Gott geführt wird (S. 50, 12). Dadurch kommt der Mensch aber doch nur in den „umberinc" der Ewigkeit, nur zu der höchsten Offenbarung Gottes, aber nicht in seine innerste Natur. Das hiermit Gemeinte (die Ekstase) wird durch vollständige Weltentsagung möglich gemacht (S. 462, 30). Mit dem Leibe steht es dann so (S. 481, 8): „Der Leib ist in einer stillen Ruhe, daß er keine Bewegung mag haben aller seiner Glieder, denn die obersten Kräfte haben die niedrigsten eingeholt und das Wesen der Seele hat die obersten Kräfte eingeführt, und das steht Alles in einer stillen Ruhe."

Wie sich unser Mystiker diese Ekstase in einem einzelnen Falle denkt, zeigt uns ein Beispiel in dem Traktat „Schwester Katrei" (S. 448 ff.). Diese Schwester, gewiß nur eine ideale Figur, hat es durch ihre vollkommene Weltentsagung dahin gebracht, daß sie alles Irdische vergessen hat (S. 462, 30). Dadurch ist ihre äußere Gestalt so verwandelt, daß sie nicht erkannt wird, man hält sie für ein Engelwesen (S. 463, 30). Nach den furchtbarsten Kämpfen

mit ihrem vergänglichen Theile ist sie endlich so weit ge
daß sie zu ihrem Beichtiger sagen kann (S. 465, 1):
freuet euch mit mir, ich bin Gott geworden". Er antwortet
sei Gott gelobet! Geh wieder von allen Leuten in deine
Bleibest du Gott, ich gönne dir ihn wohl." Sie ist den
tiger gehorsam und geht in die Kirche in einen Winkel. „
sie dazu, daß sie des vergaß, das je Namen gewann, un
also sehr gezogen aus ihr selber und aus allen geschaffenen
daß man sie aus der Kirche mußte tragen und lag bis
dritten Tag und hielten sie sicher für todt." Als sie endlic
zu sich kommt, fragt der Beichtiger: „Hast du Alles,
willst?" Darauf antwortet sie: „Ja, ich bin bewêret" (
des Meinigen gebracht). Nachdem die Schwester nun so d
Punkt der Gotteinung gefunden hat, ist sie das rechte M
Natur in Gott zurückzuführen. Deshalb gibt ihr auch de
tiger den Rath: „Möchtest du (S. 473, 39) genießen al
turen, das sollst du billig thun, denn welche Creatur du g
die trägst du auf in ihren Ursprung." Sie will aber davo
wissen, sie zieht es vielmehr vor (und das ist jedenfalls
Eckhart das Höhere), ein armer Mensch zu bleiben bis in
Ihm selbst räth sie freilich davon ab und zum richtigen G
der Natur, „damit er nicht rasend werde" (S. 475, 2
verschließt sich also dem Mystiker hier doch die Wahrhe
daß die absolute Vereinigung mit Gott, welche durch a
Abtödtung und durch Weltflucht erreicht werden will, leichtli
endet, daß der überspannte Geist in das Gebiet der z
Phantasie herabsinkt.

Wir haben bis hierher den Proceß des göttlichen Lebens
Seele durch alle Kräfte hindurch beschrieben, aber nirgends
sich selbst bestimmende F r e i h e i t eine Stelle gefunden. U
war auch nicht anders zu erwarten, denn wo Freiheit se
muß auch Willkür sein, so, oder anders zu wollen; diese
setzt aber eine relative Selbständigkeit voraus, wie sie unser
dem Geschaffenen nicht zugestehen kann. Ihm ist vielme
Creatürliche absolut bedingt, und auch die Seele, so lang
den Weltlauf verflochten ist, muß deshalb durch irgend etw

ihr gebunden sein, wäre es auch Vernunft, oder Minne (S. 260, 7). Nur in dem ganz abstrakt gedachten Urgrund aller Dinge ist für Eckhart ein Wollen seiner selbst, eine Freiheit möglich. So lange die Creatur in dem Ursein latitirt, ist sie allerdings für sich selbst unbeschränkt, will sie das, was sie ist. Dies hört jedoch auf mit dem Schöpfungsproceß, damit tritt vielmehr das Wechselverhältniß der gegenseitigen Bedingtheit Gottes durch die Creatur und der Creatur durch Gott ein, dabei geht aber sowohl für Gott wie für die Creatur die Freiheit verloren. Von Freiheit kann nur erst dann wieder nach Meister Eckhart die Rede sein, wenn Gott die Creatur vollkommen in sich zurückgenommen hat (S. 281, 20).

Dennoch muß Eckhart nothwendig den Bann seines Determinismus, der sich zuweilen bis zu den starrsten Consequenzen versteigt (vgl. S. 487, 16; 487, 28), durchbrechen, sobald er auf das sittliche Leben, welches eine Folge der Gotteinheit sein soll, zu sprechen kommt. Es ist ihm damit ein so heiliger Ernst, er kann sich so wenig mit einem selbstlosen Handeln genügen lassen, daß er in seinen Predigten häufig genug Ermahnungen ergehen läßt, wonach er annehmen muß, die Seele habe die Fähigkeit, sich in sich selbst zu concentriren (z. B. S. 454, 40), sich so zu verinnerlichen, daß der Proceß des wahren Lebens in ihr sich vollziehen kann. Die sittliche Aufgabe, welche er hiermit dem Menschen stellt, nennt er nach der subjectiven Seite hin „Ruhe" (S. 152, 10) und erklärt dieselbe durch die mannichfaltigsten Bilder. Wie in einem, ruhigem Wasser der Mensch sein Antlitz unverstellt sieht, so kann sich Gott in der ruhenden Seele rein wiederbilden. Dem also ruhenden Menschen erscheinen die Dinge nur von ihrer ewigen Seite. „Alle Dinge (S. 29, 6) werden dir bei dieser Geburt lauter Gott, gleichwie einer, der die Sonne lange angeblickt hat, dieselbe überall sieht (S. 29, 6). Er nennt dieses Aufgehen in Gott wohl auch ein „Todtsein" (S. 106, 37), nämlich ein Abgeschiedensein von allem Weltlichen und Creatürlichen. „Der Creatur Eigenthümlichkeit ist, daß sie von etwas etwas mache, aber Gottes Eigenthümlichkeit ist, daß er von nichts etwas mache, darum, soll Gott etwas in dir, oder mit dir machen, so mußt du vorher zu Nichte geworden sein" (S. 189, 28). Für eine solche abge-

schiedene Seele gibt es nun auch kein Leiden, denn „was de
leidet durch Gott und Gott allein, das macht er ihm l
süß“ (S. 45, 35). Der Mensch soll deshalb auch u
weiter bitten, als um Gott, denn in Gott hat er Alles,
gehrenswerth ist (S. 32, 38).

Das sittlich-religiöse Ziel, welches die Seele erreichen
objectiv das wahre Leben. Danach streben unbewußt
wußt alle Menschen; das wirkliche Leben aber ist Gotte
(S. 204, 4). Dies soll der Mensch haben, nicht blos
danken oder die Phantasie damit beschäftigen. Eckhart
deshalb, der Mensch solle einen „gewesenden“ Got
(S. 548, 29), Gottes „Istigkeit“ solle des Menschen
werden (S. 204, 21). Da in Gott allein, ganz ohne
tur, das wahre Sein ist, so soll, wer ein Sohn Gotte
will, sich selbst verleugnen (S. 197, 17), in keiner Creat
(S. 223, 3). Jedes Ding soll er nur so viel begehren,
in demselben wohnt; Gott ist aber nur die reine Wesenh
soll man an den Dingen auch nicht dies oder das Gu
sondern die Güte (S. 197, 21). Man soll selbst Gott ni
um das, was er gibt, sondern um die Güte, die er ist (S. 1

Ein solches Leben in Gott muß vor Allem demüthig un
sein (S. 155, 18; 119, 29); der Mensch muß allen Ei
lassen und trotzdem er von dem mächtigsten Begehren
ewigen Gute getrieben wird, doch von aller Leidenschaftli
frei halten (S. 178, 9). Es fordert unser Meister eine fa
Ruhe (S. 182, 9; 41, 32); diese Ruhe ist aber da
keine starre, bewegungslose, sondern nur frei von niedern
wie in Gott kein Zorn und keine Betrübniß ist, sondern
und Freude (S. 42, 5).

Die Einheit mit dem göttlichen Wesen ist das höchste
Menschen; die Vollziehung derselben ist die Tugend.
liche Forderung des Mystikers geht aber auch noch über di
hinaus. „Die Tugend soll in mir wesentlich sein, und
über der Tugend mein Wesen haben“ (S. 182, 31).

Die wahre Gotteinigung muß zu rechtem Handeln
Welt treiben. „Gott meint in der Einigkeit der Schar

fruchtbarkeit der Wirkung" (S. 18, 32). Wenn der Mensch Gott
rgriffen hat, der gut ist, so muß er auch das mitzutheilen suchen,
as er dadurch geworden ist, denn „gut ist das, was sich allgemein
acht; den heißen wir einen guten Menschen, der gemein und nütze
t" (S. 269, 21). Darum ist gerade das Geben und zwar das
hingeben des Größten und Besten, was man hat, an Andere ein
arakteristisches Merkmal des Guten. So ist es ja auch bei Gott;
eine Natur schwebet daran, daß er große Dinge gebe (S. 135, 23).
uf diese Weise zeigt unser Meister energischer sogar als die ihm
achfolgenden Mystiker aus quietistischer Ruhe und Selbstversunken-
eit hinaus auf das Handeln in der Welt, nur daß er dabei nicht
tark genug betonen kann, man möge sich in aller Ungleichheit und
Unruhe der Welt die ewige göttliche Gleichheit des Gemüthes er-
halten (S. 548, 2). Auf Erfolge, auf Lohn oder Dankbarkeit
darf der wahrhaft Gute nicht rechnen. Aller Lohnsucht wird die
Wurzel abgeschnitten, alle Werkgerechtigkeit vernichtet; man soll
Heiligkeit nicht setzen auf ein Thun, man soll sie setzen auf ein
Sein, die Werke heiligen uns nicht, sondern wir sollen die Werke
eiligen (S. 546, 22; 190, 19). Lob, sofern es eine Belohnung
in soll, Tadel, sofern er ungerecht ist, soll den Menschen nicht
rühren (S. 106, 19). Was in der Welt gewirkt wird, soll
ur zu Gottes Ehre gethan werden, nicht um unseres Vortheils
illen, ja nicht einmal um der edelsten subjectiven Bedürfnisse
illen, auch nicht wegen der eigenen Seligkeit (vgl. die ganze Pre-
gt über 2 Mos. 32, 11, S. 54 ff.). Es spitzt sich dieser Pro-
ſt gegen die Lohnsucht so zu, daß Eckhart überhaupt das Warum
im Handeln beseitigt wissen will, denn man soll das Gute aus
m innersten Wesen heraus thun, weil man nicht anders kann,
eil man von Gott dazu getrieben wird (S. 66, 5). Der mit
ott geeinte Wille ist es allein, worauf es ankommt, mag er sich
alisiren können oder nicht, denn Gottes Zwecke müssen sich un-
dingt durchsetzen und sind in Gottes ewiger Schauung schon voll-
racht (S. 56, 40; vgl. 487, 28; 190, 30). Die Kehrseite
iervon ist, daß man äußeres Gut und Besitz für nichts achte; vor
em absoluten Rechte der Innerlichkeit, vor der schlechthinigen Ge-
undenheit an den göttlichen Centralpunkt sind alle äußerlichen Ver-

pflichtungen und alle zufälligen Werke verschwindend nebe
Selbst die sieben Sacramente (280, 27), die Ponitenzien
lichen Uebungen, die Klostergelübde (S. 340, 30) hindern
an dem wahrhaftigen innern Leben. Es läuft alle A
Eckhart darauf hinaus, daß man sich selbst als an sich
greift, um dadurch das wahre Sein zu gewinnen, Mo
göttlichen Lebensprocesses zu werden. „Wenn wir uns
kennen wollen, so sollen wir erkennen, daß wir nichts
ein Rüstzeug Gottes, daran die heilige Dreifaltigkeit
wirket. Darum sollen wir mit Fleiß uns hüten, daß wi
hindern keines der Werke, die der hohe Werkmeister an un
will zu seiner Ehre, und sollen uns also halten, daß das
ohne Unterlaß bereit sei dem Werkmeister, seine Werke a
wirken."

Es frägt sich endlich zum Schluß dieser Erörterungen, wi
Eckhart über den Tod und den Zustand der Seele n
Tode denkt. Schon im Leben der Natur kennt er kein
sondern nur ein Aufgehobenwerden in etwas Höheres, n
nur so, wie Speise und Trank in Fleisch und Blut v
werden. Im Menschen, dem Mittelpunkt der Schöpfung,
alle der Vergänglichkeit verfallenen Dinge wieder, indem
und mit dem Leibe in Geist verwandelt werden, der
Menschen aber in den ersten Ursprung zurückfließt (S. 1
473, 39) in einem ewigen Proceß, der eben deshalb, weil
ist, nie ein vollständiges Aufgehen in Gott wird.

Allerdings muß unser Mystiker consequent mit dem
allen weiteren Fortgang bedingende Entscheidung eintrete
denn da Leib und Seele untrennbar zusammengehören (S.
und zwar so, daß beide nur in- und miteinander sich w
wickeln können, der Leib aber durch den Tod der Materie
und der Einwirkung der Seele schlechthin entzogen ist, so m
Eintritt des Todes die Stellung der Seele principiell
(S. 639, 18; 498, 18). Entweder fließt dieselbe von
immermehr in Gott, oder sucht immermehr aus ihm h
treten und fällt dadurch der Vergänglichkeit anheim, wir
mehr zum Nicht (S. 471, 3; 65, 20).

Verfolgen wir zunächst genauer den Proceß der Gott abgewandten Seele in ihrer Depravation. Den Bösen denkt sich Eckhart zwar nach dem Tode als sich stets weiter von Gott entfernend; nie aber kommt es so weit, daß er seine Subsistenz, die er an Gott hat, verlöre, ganz gottlos würde und damit der Vernichtung anheimfiele (S. 11, 30). Die Seelen, welche sich mehr und mehr mit creatürlichen Dingen beschäftigt haben, so daß dieselben ihr Wesen geworden sind, gerathen nur immer intensiver in das widerspruchsvolle Dasein, Gott als ihre Grundlage nicht entbehren zu können und doch in dem an sich Wesenlosen ihr persönliches Leben zu führen. Diesen Zustand, nicht etwa einen bestimmten Ort, nennt Eckhart Hölle und vergleicht denselben in sehr treffender Exemplification mit dem eines böswilligen Verbrechers, der in eines Königs Thurm gefangen gehalten wird (S. 471, 29). „Der Mann ist in des Königs Hof, denn der Thurm ist ebensowohl in des Königs Hof, als der Saal, da der König ist mit seinen geliebten Freunden und doch versteht ihr wohl, daß ihr Wesen ungleich ist." Die eigenthümliche Qual des Gottlosen nach dem Tode besteht also darin, daß er mit ungöttlicher Lebensrichtung doch sich von Gott nicht los beeinflußt, sondern gezwungen weiß, daß er mit seinem ganz unmächtigen, im eigentlichsten Sinne knechtischen Willen von Gottes ... übermögendem Willen vollkommen eingeschränkt und regiert ist. Wie steht es aber mit Denen, bei welchen der Proceß der Einbildung in Gott während ihres irdischen Lebens nicht zu Stande gekommen ist, trotzdem daß ihr Streben auf Gott gerichtet gewesen? Sind sie von einer weitern Entwicklung ausgeschlossen, oder gibt es für sie noch eine Möglichkeit der Gotteinung? Darauf antwortet Eckhart durch seine dunkle Lehre vom **Fegefeuer** (vgl. S. 471, 37 ff.). Eckhart scheint hiernach anzunehmen, daß Diejenigen, welche hier ein tugendsames Leben in Treue und Liebe führen, im Augenblick des Todes durch eine besondere Gnadenwirkung Gottes den Umschwung von der Creatur zu Gott hin erfahren. Gott muß sich nothwendig über sie erbarmen, „daß ihnen werde eine rechte Reue in Minne und in Erkenntniß, daß sie sich ... außer ihnen selber und außer allen geschaffenen Dingen. Da wird rechte Minne ihr Wesen, also, ob sie länger leben sollten,

daß sie nimmer Gebresten sollten üben und Alles das wollt
wegen rechter Minne, das unser Herr Christus gelitten
alle seine geliebten Freunde." Es tritt Gott bei ihrem
der Grenze von Zeitlichkeit und Ewigkeit, mit seiner durch
den Macht ein und nimmt in dem Anfang ihres gott
Seins gleich die weitere Entwicklung mit voraus, so da
eben deshalb nicht versinken läßt in den Zug, der die b
immer tiefer in die Materie hineinführt. Der Zustand
feuers ist also ein Stillstand; weiter sich entwickeln kan
bewandte Seele nicht, sie ist noch in die Materie mit ihr
wenn auch nicht in diesem und in organischer Verbindung
verflochten, sie befindet sich daher in einem Zustande des
und was sie erhält, ist nur noch die Hoffnung, welche
gibt. Dadurch wird sie noch an Gott geknüpft, „diese
ist ihr Wesen". Indem also in ihr der Zug nach oben
wird, bleibt ihr die Möglichkeit, wenn der große Läuteru
der Welt vollendet ist, zugleich mit dem Leibe vergottet zu

Einfacher zu begreifen ist der Fortgang göttlicher E
bei der Seele, in welcher es schon hier zur wirklichen G
Sohnes gekommen ist. „Die Seele hat ein Fortgehen
Edelkeit in die andere, zu welcher Stunde sie scheidet von
in demselben Punkte wird ihr geöffnet das ewige Leben u
Oeffnung wird sie umfangen von einem göttlichen Lich
dem Gefängnisse des göttlichen Lichtes wird sie gezogen
bildet in Gott (S. 386, 29). Jedoch geht die Seele da
in Gott vollkommen auf, sondern es bleibt ihr das Selb
sein. Es gehört nämlich für Eckhart zum Begriff eines
tigen Wesens, „daß es sich versteht mit ihm selber".
das creatürliche Selbstbewußtsein allerdings dadurch, da
Erkenntniß des Ewigen in sich aufnimmt, sich unendlic
aber es kann nicht überschlagen in das Selbstbewußtsein
ohne sich selbst zu vernichten. Deshalb nennt er es
meistes Wesen, daß sie ihren Schöpfer nicht durchgrün
(S. 387, 3). Es tritt hier der nothwendige Selbstw
der Mystik offen zu Tage, welcher darin liegt, daß da
in seiner Gottinnigkeit alles Creatürliche aufheben möchte,

sein Selbstbewußtsein nicht hingeben kann, da es sich mit absoluter Gewißheit als den unendlichen Identitätspunkt des Göttlichen und Creatürlichen weiß.

Wie es mit dem Leibe steht, während die Seele in Gott eingegangen ist, darüber gibt uns eine Stelle aus dem Traktat „Schwester Katrei“ Auskunft (S. 472, 18). Es soll hier die Entrückung des Johannes erklärt werden als eine Voransnahme dessen, was ihm am jüngsten Tage geschehen wäre. „Der Leib, der in der Erde sollte zu Nichte geworden sein, der ward verzehret in der Luft, daß nichts mehr in Gott kam, als das Wesen des Leibes, das doch der Seele gefolget wäre an dem jüngsten Tage. Also geschah Marien und allen Denen, von denen man saget, daß sie mit Leibe zu Gott sind gekommen.“ Abgesehen von den Entrückungen, wobei der vergeistigte Leib (S. 472, 10) durch einen göttlichen Allmachtsakt, „eine Hilfe“, der Sphäre des Materiellen entzogen wird, ist also dies das Schicksal des Leibes, daß er sich zwar in die Materie auflöst, soweit er stofflich ist, aber auch nur soweit, denn das Göttliche, was von oben her, von den höheren Kräften in ihm erzeugt ist, bleibt zwar gebunden in der Sphäre des Creatürlichen, bis dies sich selbst zu seinem von Gott ihm gesteckten Endziel entwickelt hat, wird jedoch beim Abschluß dieser Weltentwicklung frei und vereinigt sich mit der vorausgeeilten Seele. Der jüngste Tag (S. 470, 40), an welchem dies geschieht, ist nicht als Gerichtstag gedacht, sondern nur als Vollendung aller kosmischen Entwicklung, deren Mittelpunkt die Vergottung der Seele ist. Es ist aber diese organische Wiedervereinigung von Seele und Leib zugleich ein Aufgehen der Materie in den Geist durch den vergeistigten Leib. An sich ist dieselbe dann zergangen und zernichtet, aber sie hat, durch die Leiblichkeit des Menschen assimilirt, ihr höheres Dasein gewonnen. „Welche Speise und Trank der Mensch empfängt, da wird das Fleisch und Blut an ihm. Sehet, so ist des Christen Glaube, daß derselbe Leichnam zum jüngsten Tage erstehen soll, so erstehen alle Dinge und nicht an sich selber, sondern an dem, der sie in sich gewandelt hat. — — Darin ist zu prüfen, daß die jegliche Creatur etwas Ewiges hat in menschlicher Natur.“ (Vgl. auch S. 473, 39.)

Ob auf diese Weise von Körperlichkeit noch die Rede s
ist eine Frage, die sich allerdings nur verneinend beantwo
Es tritt auch hier wieder der Grundfehler des Platoni
unsern Meister beeinflussend auf, daß nämlich Geist und
Geist und Fleisch, obgleich das Eine nicht ohne das An
kann, doch so wesentlich verschiedene Principien sind, daß
letztlich doch immer wieder den Drang in sich hat, sich
Materie zu befreien und von allem Körperlichen und F
sich loszureißen. Ohne daß aber das immanente Verhä
Geist und Leib richtig gefaßt ist, ist auch keine fortschrei
lich-religiöse Entwicklung möglich. So stark der Mys
auch betont, und so epochemachend er dadurch für die künf
logie und Philosophie ist, so wenig kommt sie doch be
ihrem Rechte. Alles, was neben der Geburt des Sohne
noch existirt, ist doch nur ein blindes Auf- und Abwogen
türlichen; die Vergottung selbst ist aber entweder vollstän
überhaupt noch nicht da, in ihr ist deshalb auch keine
möglich. Wer noch aufgehend und zunehmend ist an G
an Licht, der kam noch nie in Gott (S. 80, 20). E
ist auch in dem absoluten Geiste eine wahre Bewegun
soll sich Gott zur Dreieinigkeit entfalten vor der Wel
Welt soll durch die Hypostasen erst möglich werden, aber
werden diese doch nur mit der Welt, speciell mit der Seele (S
Wo anders geschieht ferner dieses sich auf sich selbst
Wirken Gottes in der Seele, als da, wo die absolute Ru
wird, in dem Innersten der Seele, dort in der unter
Einheit des Nicht, so daß von dem ganzen Trinitätsverhä
nicht einmal der Name übrig behalten wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur johanneischen Logoslehre.

Von

Lic. R. Röhricht in Berlin.

Philo und Johannes.

Seitdem durch Grotius, Clericus, Gfrörer, Dähne, Keferstein, Creuzer, Großmann, Niedner und Andere das Studium des Philo und der übrigen Alexandriner in größere Aufnahme gekommen, haben sich die meisten Ausleger des Johannes und Forscher auf dem Gebiete des N. T.'s (außer Carpzov, Lampe, Hofmann, Luthardt, Dorner) der Meinung angeschlossen, daß die philonische Logologie die Quelle der johanneischen sei. In Folge dessen ist auch darüber Streit ausgebrochen, ob der Logos des Philo als persönlich oder unpersönlich (modalistisch) zu fassen sei, wenngleich die letztere Ansicht, durch Dorner und Niedner vertreten, gesiegt zu haben scheint. Beide Fragen sind jedoch am besten vor der Hand auseinander zu halten und bei der Beurtheilung des philonischen Einflusses die Frage nach der Substantialität seines Logos bei Seite zu lassen, da der Combination immer erst die Distinction vorangehen muß.

Betrachtet man nun die philonische und johanneische Logos so wird man einen einschneidenden Unterschied nicht verkennen kö Der philonische Logos ist die ratio, der johanneische die o das verbum, wie schon früh bemerkt wurde. Ebenso ist be daß der philonische Logos von Natur ein zweifacher ist, daß Hauptbedeutung metaphysischer Art ist und, wo er als ethisch zeigt, durch intellectuelle Bildung vermittelt ist, während der neische Logos in seiner Transeunz vorwiegend mikrokosmisch- wirkt, ohne aber bei letzterer Thätigkeit auf die mikrokosmis tellectuelle zu verzichten und umgekehrt, und, wo er ethisch und schafft, den ganzen Menschen nicht durch Nährung verstä Reflexion remedirt und stützt, sondern völlig zur neuen E macht und mit überirdischen göttlichen Kräften füllt. An Stellen bei Philo (Grossmann, Quaest. Phil. II, 39) er der Logos als *κόσμος αὐτός* und somit die Gefahr des theismus nahe, während der johanneische Logos doch eben hi weit von dem *κόσμος* nicht allein als ethische Größe absteht. philonische Logos hat auf göttlicher Seite im A. T. den *ἄγ* *προνοίας*, den *ἡγήτωρ*, auf menschlicher Seite Abraham [a]), und Andere als Präformationen, so daß es scheint, als ob parallele Reihen von Logen sich nur durch die alttestamentlich schichte entwickelten, worin dann die philonische Lehre sich wes von der gnostischen entweder die Geschichte ganz verschmähende in die Luft bauenden, oder die ganze Geschichte erfüllenden culation unterscheiden würde. Ferner gehört hierher, daß, w kannt, die Logosidee bei Philo nicht mit der Messiasidee verb ist, noch verbunden sein kann und daher auch nicht Fleisch Blut annimmt.

Alle diese durchgreifenden Verschiedenheiten beider Logologieen sich auch nicht verhüllen in einzelnen Punkten, wo eine überrasch Aehnlichkeit oder Gleichheit des Ausdrucks oder des Gedankens zuliegen scheint. Bei Philo wird Gott *πατήρ* genannt (I, 14 Mang.), der *λόγος υἱός* (I, 427, 3. 4; 411, 8) und

a) Vgl. dagegen Matth. 21, 33. 37.

πρωτόγονος (I, 308, 28; 427, 3. 4; 653, 24 — Joh. 1, 18), allein doch eben nur in dem allgemeinen schöpferischen, aber nicht ethischem Sinne zugleich. Der Logos heißt fernerhin θεός (I, 655, 17. 23), aber katachrestisch; δημιοῦργος (I, 175, 16; 560, 18 — Joh. 1, 3), aber ebenfalls im bloßen creatürlichen Sinne; ἑρμηνεύς (I, 436, 20; 437, 1. 10; 438, 6 — Joh. 1, 18), aber im intellectuellen Sinne; ποιμήν (I, 308, 30; 596, 18 — Joh. 10, 12), aber im Sinne von βασιλεύς wie רֹעֶה (ποιμήν bei Homer). Er tritt gegenüber der ἐπιθυμία (I, 110, 41; I, 350. 40 — φῶς und σκοτία, σάρξ), aber nur als psychologisch höhere Größe; er heißt ῥοῦς αὐγῆς (I, 52, 30), φῶς (I, 96, 15; 59, 9; 132, 23) und ζωή (I, 209, 11. 18 — Joh. 1, 4), aber die Beziehung der Begriffe von Licht, Leben, Vernunft, Sprache aufeinander ist nicht blos philonisch oder johanneisch, sondern geht so weit das Gesetz der Ideenassociation geht, nämlich durch fast alle Sprachen [a]). Ebensowenig beweisen Stellen, wie

---

a) Vgl. Schlegel, Indische Bibliothek II, 284—288; Benfey, Griechisches Wurzelwörterbuch II, 103. 127; besonders aber die schöne Ausführung J. Grimm's, „Ueber den Personenwechsel der Rede", S. 54 ff. (Abhandl. d. Berl. Akad. 1856). Aehnliches sprach schon Großmann aus (II, 56 ff.). Ueberhaupt irrt man sehr häufig, wenn man auf Aehnlichkeit oder Gleichheit von Begriffen und Urtheilen bei verschiedenen Autoren ohne Weiteres sich zum Schlusse auf ein Abhängigkeitsverhältniß Beider berechtigt glaubt. Die Chinesen erfanden vor den Europäern den Porzellan und das Schießpulver, das letztere selbständig nacherfanden. J. Böhme und Skotus Erigena haben nicht gewußt, daß ihre Sätze sich auch in der chinesischen und Sankhya-Philosophie finden; der Astronom Adams löste dasselbe Problem auf gleiche Weise, ohne zu wissen, daß Leverrier es schon gelöst; Leibnitz erfand, wie jetzt durch Poisson feststeht, selbständig die Rechnung des Unendlichen, ohne Newton's gleiche Entdeckung zu kennen. Wir erinnern endlich noch an den gleichen Zug, der durch die Satisfactionslehre des Nicolaus von Methone und Anselm, durch die Reformatoren Luther und Zwingli geht, ohne daß sie vorher sich darüber geeinigt. Jeder Gelehrte wird schon vielmal dieselbe Entdeckung an sich gemacht haben, daß in dem salomonischen Spruche „Es gibt nichts Neues unter der Sonne" viel Wahres enthalten ist. (Vgl. Zöckler in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, S. 714 Anm.;

I, 213, 22 sq.; 241, 1, wo der Logos Manna gena
(Joh. 6, 31—35), oder die Bezeichnung des Logos al
κλητος (Gfrörer, Philo I, 275. 280. 281 — Joh.
denn erstere Stellen haben mit der johanneischen dieselb
lage, das A. T. und letztere Benennung bezieht sich ja
bei Johannes auf den Logos, sondern das *πνεῦμα ἅγιο*

Wollte daher Johannes die philonische Logoslehre ben
blieb ihm nichts Geringeres übrig, als sie ganz umzugieße
Benutzung müßte dann in der Sprache sich zeigen; sie wi
nicht so leicht und schwer, flüssig und fest sein, wie sie
Haltung und der Charakter des Werkes selbst schwanken,
klarheiten, Mißverständnisse sich einschleichen, wie man
unselbständigen Werken genugsam bemerken kann. Ebenso
der Styl und der Charakter des Evangeliums, spricht di
dualität des Evangelisten entschieden gegen die Abhängi
Philo. Johannes war ja der Schüler, der an des Her
gelegen, der tiefere Blicke in die *δόξα* seines Meisters u
gethan, wie ein Anderer, von ihm nur bewegt und
erleuchtet und erwärmt wurde, wie der Planet von de
Wie können wir von ihm meinen, daß er bei Philo d
gesucht und gefunden habe, um das Bild seines Herrn
er, der zugleich jenen Geist der heiligen Schroffheit besaß
den Namen des Donnerssohnes gab und im Evangelium
liegt in der Schärfung und Spitzung der Gegensätze, w
κόσμος ein sittliches Tohu, die *Ἰουδαῖοι* eine Teufelsbr

Weisen wir also die Möglichkeit eines materialen
der philonischen Logoslehre auf die johanneische ab, so trit
die Frage, ob nicht vielleicht wenigstens ein formaler zu
sei. Diese Meinung erfreut sich ziemlich allgemeinen Beifa
aber je eine stricte Begründung erhalten zu haben. Als
Gegner derselben wollen wir eine solche in einigen Fe
versuchen. Eine jede Philosophie hat einen gewissen term

Ewald, Bibl. Jahrb. 1859, S. 220 oben; Bleek, Einleit. i
S. 127, Zeile 9—15; Hengstenberg, Christol. III a, S. 167

dem ihr System wenn auch nicht angelt, aber doch in bestimmter Gestalt erscheint. Wir erinnern an die termini: *εἶδος*, substantia, kategorischer Imperativ, Humanität, absolute Identität, sittliche Weltordnung u. s. w., die in kürzerer Zeit bis in entlegenere Kreise hinabdringen und sich dort fortpflanzen. Wir haben dafür einen Beweis an indischen Philosophemen [a]). Ebenso gehört hierher, daß die Sprüche des Menander, Aratus und Epimenides ebenfalls auch auf diesem Schleichwege in Pauli Gedächtniß gekommen sind [b]). So wäre denn auch der Logos als ein damals bekanntes Philosophen-Stichwort auch dem Johannes bekannt worden und dieser habe es, das einfache Wort, herübergenommen. Allein diese Analogie hat wenig Schein von Wahrscheinlichkeit; denn das damalige philosophische Leben läßt sich nicht im Entferntesten vergleichen mit dem Indiens, wo, wie bekannt, eine so große literarische Bewegung herrscht, wie sie noch heute selten sogar bei europäischen Völkern stattfindet. Sodann leistet uns ja die Annahme eines solchen formalen Einflusses gar nichts; denn man nimmt ihn blos für den Prolog zu Hülfe, während das Wort *λόγος* noch mehr denn dreißig Mal im Evangelium wieder vorkommt. Warum wird man nicht consequent auf alle Stellen, wo *λόγος* steht, den formalen Einfluß ausdehnen, der in weiter nichts besteht, als daß

---

a) Baseler Miss.-Magaz., April 1865, S. 183: „Sind doch die Resultate der Identitätsphilosophie dort (in Indien) schon seit Jahrtausenden Gemeingut der Schulen gewesen und ihre Stichwörter bis in die niedrigsten Kreise gedrungen".

b) Wir stellen noch hierher die Bezeichnung des *λόγος* bei Philo als *εἰκὼν θεοῦ* (I, 561, 15 — 2 Kor. 4, 8), als *δύναμις* (I, 560, 13 — Eph. 6, 14), *κεφαλή* (I, 640, 20 — Eph. 5, 23), der *σοφία* als *ἀκρότομος πέτρα* (I, 82, 15 — 1 Kor. 10, 4), des Gesetzes als *λόγος ὑγιεινός* (I, 516, 19 — 1 Tim. 1, 10), Gottes als *μόνος σοφός* (I, 535, 25 — 1 Tim. 1, 17) u. s. w. Hiernach wäre das Verhältniß von Paulus zu Philo auch zu untersuchen. Man vergleiche endlich noch dem Sinne nach Jak. 3, 7 und Soph. Antig. 343—348 und sprachlich den *τρόχος γενέσεως* Jak. 3, 6 mit dem orphischen *τρόχος γενέσεως* (Lobeck, Aglaoph., S. 798 ff.), eine sprachliche Merkwürdigkeit, die noch nicht bekannt ist.

das Wort λόγος von Philo entlehnt sei! Auch können
nicht recht denken, daß Johannes sollte so viel Gelegenhe
haben, den philonischen Terminus so oft zu hören, daß
schließlich ganz geläufig wurde; denn wir irren wohl s
wenn wir annehmen, daß die Richtung seines späteren w
ganzen Lebens durchaus eine innerliche einerseits und
bende andererseits gewesen sei. Feste, gewaltige Geister,
hannes und in seinem Alter lassen sich nicht in einen Co
mit krausen, leicht beweglichen und modischen Floskeln ein
ihnen bestechen, deren formaler Gebrauch sie schon abstoß
weil er nur an eine bestimmte Zeitrichtung erinnert, wäh
Sinn auf das Unvergängliche steuert.

Es bleibt daher dem Exegeten, da auch die Annahme e
flusses der Targumim [a]) überaus problematisch ist, nich
als die im A. T., der geschichtlichen Grundlage der neue
entwicklung, gegebenen Anhaltepunkte zu untersuchen.

Johannes und das Alte Testament.

Von formaler Seite tritt uns hier die Lehre vom דָּבָר
σοφία, sowie anderer Begriffe, die die Manifestationsact
umschreiben, entgegen. Mit dem Wort [b]) vollführt Gott,

a) Vgl. Schöttgen, Lighfoot in den Horis; Bertholdt,
Judd., p. 130 sq.; Keil, Opp., p. 523 sq.; Rittangel,
p. 87 sq.; Lange, Dissertat. de Targg. [Hal. 1720] und
treffliche, noch nirgends genannte Abhandlung: Disceptatio de
Sermone Dei .... apud Paraphrastos Chaldaeos, Irenop
(63 Seiten.)

b) Das Wort ist die vollendetste Geberde, die Emanation der vo
(vgl. Stimme — Stimmung; Buxtorf, Lex. Talm., p. 49
שליח השכל und φωνή, Gal. 4, 20) und dem freien Geiste so
dig, wie die Thräne dem gedrückten; denn Reden ist ein laut
(אָמַר, λέγειν, φάσθαι bei Hom., vgl. Philo II, 271, 36;
Das Wort ist Fleisch, d. h. laut gewordener Geist, der kräftig
barungsact des Innern und der einzige Weg, sich als Person b
werden: indem ich als Subject mich als Object höre und begr

will (Ps. 33, 9; 105, 31. 34; 107, 25; 148, 5), so die Welt-
chöpfung (1 Mos. 1. Ps. 33, 6. Sir. 9, 1. 4 Esra 16, 59.
Hebr. 11, 3 vgl. Sir. 39, 22). Durch das Wort bestimmt er
en Gestirnen die Bahnen (Sir. 43, 11. 4 Esra 16, 57), die
Ordnung des Naturprocesses (Sir. 43, 14. 25) und dessen Unter-
rechungen (Hiob 9, 4 vgl. Matth. 4, 3; 8, 8. 16; vgl. Horst,
Zauberbiblioth. I, 88, 89; III, 28, 64 ff.). Auf dem Worte
ruht die Gemeinschaft, die Gott mit Israel begründet. Es ist
as Gesetz, das Gott durch Moses (5 Mos. 34, 10. 4 Mos. 42, 8)
nter Zeichen und Wundern (5 Mos. 4, 36) offenbart, das Wort
r Ewigkeit (Ps. 119, 89. Jes. 40, 8), in dem das Volk wan-
lnd (2 Mos. 19, 6—8; 24, 3—5; 34, 1. 27 ff.) Leben (2 Mos.
, 12. 5 Mos. 32, 47. Ezech. 33, 5), Licht (Ps. 119, 105.
. 6, 23) und Rath (2 Kön. 1, 16. 2 Paral. 18, 4; 1 Sam.
, 1) hat. Gegenüber dieser festen Gestalt erscheint das Wort
 als bewegliche fortgehende Kraft der Offenbarung bei den
ropheten (גָּלָה, הָיָה־אֶל־, אֶת־ 1 Sam. 3, 7. 1 Kön. 8, 31;
, 22. Jes. 34, 4. Jer. 1, 4; 26, 1. Ezech. 1, 3; 7, 1.
el 1, 1. Hagg. 8, 1. vgl. 1 Mos. 15, 1. Joh. 10, 35), die
s Volk theils durch Verheißungen erheben, theils durch Drohungen
müthigen sollen [a]). Als zweite Analogie erscheint im A. T. die
חָכְמָה (σοφία) [b]). Sie ist nach dem locus classicus Spr. 8,

---

a) Die Rabbinen haben an diese alttestamentlichen Stellen das Theologumenon der בַּת קוֹל angesponnen (vgl. Joh. 12, 38 ff. Matth. 17, 5. Apg. 10, 3. Matth. 3, 17. Dan. 4, 28). Vgl. Hollander, Goldbach, Munster: De filia vocis [Hafn. 1666]; Ugolini, Thes. I, 244; II, 735; III, 338; Buxtorf, Lex. Talm., p. 320; Hottinger, Thes. II, 1, sect. 4, p. 515; Meuschen, Nov. Test. ex Talm., p. 350 sq.; 445 sq.; Tract. Berachot Babyl., deutsch von Pinner, S. 22 ff.; Lübkert in den Stud. u. Krit. 1835, III, 634—647. Aus dem A. T. dürften zur Erklärung der Genesis dieses Theologumenons noch zu rechnen sein: Ps. 29, 3. 4. 5. 7. 9; 104, 7. Hiob 37, 2. Jer. 25, 20. Joel 2, 1. (Ezech. 1, 24. LXX).

b) Vgl. Brettschneider, Systemat. Darstellung der Dogmatik d. Apokryphen, S. 194—276; Dähne, Jüd. alexandr. Religionsphil. II, 126 ff.; 176 ff.

22—32 (von Philo De temul. 244 c [ed. Freof.] benutzt)
Erschaffung der Welt bei Gott (אֶצְלוֹ, woher die Kabbala d
Gottes אצילה nennt, nach Jellinek, Cabbala II, 27,
wird bezeichnet in den Apokryphen als *συμβίωσιν θεοῦ*
(Weish. 8, 3) *ὡς ἡ σῶν θρόνων πάρεδρος* (Weish. 9
Sir. 24, 4 und Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 6
Sie ist Gott nicht *ὁμοούσιος*, sondern von ihm geschaf
Sir. 1, 4 (vgl. V. 9) und 24, 3; sie wird als *ἀτμὶς*
θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορ
εἰλικρινής (Weish. 1, 7. 25), als *ἀπαύγασμα φωτὸ*
καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωνον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας
vgl. V. 29) bezeichnet. Durch sie schuf Gott die Welt (
22—32; 3, 19. Ps. 104, 24. Jer. 10, 12; 51, 15.
7, 22; 8, 5; 9, 1 ff. Sir. 24, 3. 5 vgl. Targ. Hieros
1, 1. Philo I, 101, 12; 560, 18) und ordnete die W
28, 25 ff.; 38, 4 — extr. vgl. Weish. 7, 23. Sir.
Historisch hat sie sich offenbart dadurch, daß sie dem Men
Sprache verliehen (Sir. 17, 4—6), damit zugleich die H
über alle Creatur, speciell im Gange der Heilsentwicklung
(Weish. 10 u. 11), wo sie ihre *σκηνή* für immer aufg
(Sir. 24, 8 vgl. 11). Einem Jeden bietet sie sich als
und Lehrerin an (Sir. 4, 11; 14, 23; 15, 2 ff. Weish.
7, 17—21; 15, 6); denn sie weiß Alles (Weish. 9,
daher, wer sie als *σύμβουλον* besitzt! Im N. T. sind di
dieses Theologumenons äußerst spärlich [a]). Nur die bekannte
Matth. 11, 19. Luk. 7, 35, wozu man vielleicht noch K

a) Die Kirchenväter identificirten, wie leicht erklärlich und sehr beac
ist, *λόγος* und *πνεῦμα* (Dorner, Christologie I, 1. S. 226 f
A. T. auch häufig גְּבוּרָה (Hiob 9, 4; 12, 13. Jer. 51, 15)
ihm synonym ist und auch Philo beide miteinander oft verwech
I, 506, 4; 690, 34. 37. 41; vgl. Grossmann, Quae
II, 67), wenngleich auch wieder auf der andern Seite der *λό*
σοφίας (I, 560, 31) heißt. Philo nennt die *σοφία* auch *μ*
κόσμου (I, 562, 14; 361, 42; 202, 1) — also schon dichter
stimmtere Personification als in den Apokryphen! Die Cabbalisten

1 Kor. 1, 21. 24 zählen könnte, stehen damit einigermaßen in Ver- indung. Hingegen kann man einzelne Stellen der Apokryphen mit Stellen des N. T.'s zusammenstellen, z. B.

Weish. 15, 3: τὸ γὰρ ἐπίστασθαί ε ὁλόκληρος δικαιοσύνη καὶ εἰ- έναι τὸ κράτος σου ῥίζα ἀθανα- ίας.	Joh. 17, 3: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν κτλ.
Weish. 2, 18: εἰ γάρ ἐστιν ὁ δί- ος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήψεται αὐτοῦ αὶ ῥύσεται αὐτόν.	Matth. 27, 43: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν· ῥυσάσθω νῦν αὐτόν, εἰ θέλει αὐτόν.
Weish. 5, 17: λήψεται πανοπλίαν ν ζῆλον αὐτοῦ.	Eph. 6, 11: ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ.
V. 18: ἐνδύσεται θώρακα δικαιο- νην καὶ περιθήσεται κόρυθα κρί- ἀνυπόκριτον.	V. 14: ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης. V. 17: καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε κτλ.
V. 21: πυρσύνονται εὔστοχοι βο- δες ἀστραπῶν.	V. 16: ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι.
Weish. 6, 3: ὅτι ἐδόθη παρὰ τοῦ ρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυ- στεία παρὰ ὑψίστου κτλ.	Röm. 13, 1: οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ (Joh. 19, 11).
Weish. 6, 18: ἀγάπη ἡ τήρησις μων αὐτῆς, προσοχὴ ἡ νόμων βε- ωσις ἀφθαρσίας.	Joh. 14, 21: ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.
Weish. 7, 18: ἀρχὴν καὶ τέλος ὶ μεσότητα χρόνων τροπῶν ἀλλα- ς καὶ μεταβολὰς καιρῶν.	Jak. 1, 17: παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.
Weish. 7, 26: [σοφία ἐστὶν] ἀπαύ- σμα φωτὸς ἀϊδίου.	Hebr. 1, 3: ὃς (χρ.) ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης . . .
Weish. 11, 24: ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ντα.	Joh. 3, 16: οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θ. τ. κόσμον.
Sir. 6, 24: καὶ εἰσένεγκον τοὺς δας σου εἰς τὰς πέδας καὶ εἰς ν κλοιὸν αὐτῆς τὸν τράχηλόν σου.	Matth. 11, 29: ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ἡμᾶς κτλ.

---

in die Zahl der מדות oder ספירות (vgl. Gfrörer II, 18—52; 200—272; Hofmann, Schriftbeweis I, 90—95; Lücke, Johannes I, 264 ff.).

Sir. 4, 12: *ὁ ἀγαπῶν αὐτὴν ἀγαπᾷ ζωὴν καὶ οἱ ὀρθρίζοντες πρὸς αὐτὴν ἐμπλησθήσονται εὐφροσύνης.*	Joh. 6, 47: *ὁ πιστεύ[…] ἔχει ζωὴν αἰώνιον.*
Sir. 24, 21: *οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσασι καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.*	Joh. 6, 35: *ὁ ἐρχόμενο[…] οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πι[…] ἐμὲ οὐ διψήσῃ πώποτε.*
Weish. 12, 12: *τίς γὰρ ἐρεῖ· τί ἐποίησας;*	Röm. 9, 20: *μὴ ἐρεῖ […] τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίη[…]*

Stellen von geringerer Bedeutung sind: Weish. 5,
Offb. 2, 10. Jak. 1, 12); 9, 14 (vgl. Röm. 11, 34)
(vgl. Joh. 6, 33). Sicher ist, daß aus allen diesen S
ähnlich sie auch aneinander zu klingen scheinen, jedenfalls
sitiv geschlossen werden darf auf eine Kenntniß bei den heilige
stellern von diesen Schriften; daß also auch eine Entlehu
Umarbeitung des *σοφία* [a])-Theologumenons von Joha
bedenklich anzunehmen ist.

Beachtenswerther ist aus dem A. T. für unsere Theol
die כָּבוֹד (oder תִּפְאֶרֶת) [b]). Gott offenbart sich durch sie
(5 Mos. 12, 5. 46. 4 Mos. 14, 10; 16, 19; 9, 16
9, 23. 2 Mos. 16, 10; 33, 9; 34, 5; 40, 34 ff.), in
der Stiftshütte und dem Tempel (2 Paral. 7, 1 ff. 1 Kön.
Sie gibt (nach Gal. 3, 19 der *μεσίτης*) das Gesetz (2 Mos.
erscheint in Visionen (Ezech. 1, 28; 8, 24; 10, 4; 4
44, 4) und zu Gerichte (2 Mos. 15, 7. Jes. 2, 10. 19.

---

a) *σοφία* bald im ethischen (1 Kön. 2, 9), bald im intellectue
(Hiob 12, 13; 9, 4 vgl. Spr. 15, 3. 1 Tim. 1, 17) gen
dem *λόγος* (Weish. 9, 10. Jes. 11, 3. 2 Mos. 28, 3) un
(4 Mos. 24, 2. Jud. 6, 34; 13, 25. Jes. 59, 21. 2 Sam. 2
1 Sam. 16, 23; 19, 9. Weish. 2, 17; 7, 22. Sir. 1, 9 ff.
synonym (vgl. וַיְהִי [רוּחַ] דְּבַר [עַל־] אֵת־).

b) In der rabbin. Theologie entspricht ihr שכינתא oder יקרא
bei Onkelos), mit מימרא (4 Mos. 23, 11; 13, 21; 11,
23, 14; 31, 8. Onk.) und רוח verbunden (Tract. Berach.
Vgl. darüber Rittangel, Jezirah, p. 82 sqq.; Ugolini,
XXIV, 171 sqq.; Meuschen, N. T. ex Talm., p. 422 sqq.
Bertholdt, Christolog. Judd., p. 121 sqq.; Buxto
Talm. s. v.

Luk. 23, 20. Matth. 16, 27; 19, 28); ist selbst von Mose nicht anzuschauen (2 Mos. 33, 24). Sie ist andererseits im Himmel 5 Mos. 33, 26 vgl. Ps. 68, 35), nimmt in Zion (wie oben die σοφία) ihren Platz (Jes. 4, 5. Ps. 68, 35) und offenbart sich in der ganzen Schöpfung (Jer. 26, 15. Jes. 6, 3. Ps. 104, 31). Sie ist synonym dem שֵׁם (Jes. 59, 19 vgl. Micha 5, 3), dem עֹז (2 Thess. 1, 9), כֹּחַ (Matth. 6, 13. Röm. 6, 4. 2 Thess. , 19 vgl. Ps. 57, 6. 12; 108, 6) [a]). Der כָּבוֹד oder der Bezeichnung Gottes, daß er Gott ist, ist analog die Bezeichnung Gottes, daß er ist, durch שֵׁם [b]); denn erst der Name setzt eine Person (daher auch das Christenkind in der Taufe benannt wird, vgl. den Gebrauch von καλεῖσθαι Matth. 5, 9. 19. Joh. 3, 1. 1 Kor. 5, 1; 7, 18 ff. Hebr. 11, 18). Der שֵׁם יְהוָה, oder שֵׁם (3 Mos. 24, 11 ff. 5 Mos. 28, 58. 1 Paral. 13, 6 vgl. 2 Mos. 3, 14 f. Buxtorf, Lex. Talm., p. 497) ist schrecklich (5 Mos. 28, 58 ff.), seine Lästerung ist eine Lästerung Gottes (vgl. Gesen., Thes. s. v. נָקַב und יְהוָה). Er schlägt in der Stiftshütte seine Wohnung auf (5 Mos. 12, 5. 11. 21. 23; 16, 2. 6. 11; 6, 2) wie die כָּבוֹד, oder im Tempel (1 Kön. 8, 27 ff. 2 Kön. 3, 27. 2 Paral. 20, 9; 33, 4. 2 Sam. 6, 2. Ps. 47, 7) auf Grund göttlicher Verheißung (1 Kön. 8, 29. 2 Mos. 20, 24) und ist im מַלְאָךְ (2 Mos. 23, 21 vgl. Offb. 19, 13). Seines Namens wegen wird Gott angerufen (1 Sam. 12, 22. 1 Kön. 8, 41. Ps. 54, 3; 79, 9. Jes. 14, 21) um seines Namens willen verricht Gott Geduld (Jes. 48, 9. Ezech. 20, 9. Ps. 138, 2), her preißt man seinen Namen (5 Mos. 10, 8. Ps. 61, 9);

---

a) Im N. T. bezieht sich der Begriff der δόξα (namentlich bei Joh. 2, 11; 11, 14. 40; 12, 41; 17, 22) fast nur auf die Herrlichkeit des Lebens und der Thaten Christi; parallel ist sie der βασιλεία (1 Thess. 2, 12 vgl. Hebr. 2, 10. Matth. 6, 13), σωτηρία (2 Tim. 2, 10) und θρόνος (כִּסֵּא Ps. 11, 4; 47, 9; 89, 5. 15. 30. 37. Jes. 66, 1. Sir. 44, 7 — Matth. 5, 24; 19, 28. Hebr. 7, 49; 8, 1).

b) Zur rabbinischen Lehre darüber vgl. שֵׁם bei Buxtorf. Eisenmenger, Entd. Jud. I, 154. 162. 175. 351. 358. 379 ff.; II, 882; Horst, Zauberbibliothek III, 136 ff.; IV, 130 ff. 168 ff.

liebt (Pſ. 5, 12), fürchtet (Pſ. 61, 6) ihn; baut au
20, 2; 33, 21; 124, 8. Spr. 18, 10), dankt ihm (Pſ
ſchwört bei ihm (1 Sam. 20, 42), beſchwört (1 Kön.
ſegnet (1 Paral. 24, 13) und flucht in ihm (2 Kön. 2,
iſt daher nur eine Umſchreibung Gottes, eine Bezeichnun
in ſeiner perſönlichen Einheit, der כָּבוֹד parallel (Pſ. 102
der גְּבוּרָה (Pſ. 54, 3), Gott (Pſ. 66, 4; 68, 5; 76, 2
145, 1) und ſeiner *δύναμις* (Apg. 4, 7 vgl. 2 Mo
Mit כָּבוֹד und דָּבָר verbunden kommt er Pſ. 79, 9 vo
gehört hierher aber auch noch der Begriff der פָּנִים, der
σωπον (bei Clem. Alex. Paedag. I, 7 heißt Chri
πρόσωπον), oder wie *ὄψις*, facies (Plat. Phaedr.,
Cic. de Offic. I, 5, 1) die Perſon bezeichnet (vgl. 1 Kön
Pſ. 34, 6. Jer. 5, 3. Ezech. 2, 7). Man fleht zu
(1 Sam. 13, 12. 1 Kön. 13, 6. 2 Kön. 13, 4) un
(2 Sam. 21, 1. 2 Paral. 7, 14). Jehovah kämpft
(2 Paral. 32, 2. Jer. 21, 2; 44, 11. Ezech. 13, 17
15, 7. Pſ. 21, 13. 3 Moſ. 17, 10) und bringt Hül
4, 37. Pſ. 42, 6). Ihm ſynonym iſt die כֹּחַ oder גְּבוּרָה
4, 37. 1 Paral. 16, 11. 2 Theſſ. 1, 19). Sie iſt in
(Pſ. 68, 25) bei Gott (2 Paral. 20, 6. Dan. 2, 20)
ſynonym der כָּבוֹד (Pſ. 96, 7; 68, 35. 1 Chron. 16,
1, 3. Matth. 24, 30), dem רוּחַ (Micha 3, 8. Luk. 1
4, 14. Apg. 1, 18), der *σοφίᾳ* (Weish. 7, 25 vgl. Hi
und Gott ſelbſt (Matth. 26, 64; 6, 13. Apg. 8, 1
6, 14. 2 Kor. 13, 4. Pſ. 59, 10. 17. 18; 105, 4
40, 10; 51, 5) wie auch das פָּנִים Gott ſynonym iſt (P
105, 4). Der רוּחַ endlich ſchafft die Welt (1 Moſ.
33, 6 vgl. Joh. 1, 3) und die Menſchen (Hiob 33,
104, 30), leitet die Frommen (Pſ. 143, 10) und tri
Wort (דָּבָר) an die Propheten heran (4 Moſ. 24, 2; 27,
2, 15. 2 Paral. 15, 1. Jeſ. 11, 2; 59, 21; 61, 1. Ez
2 Sam. 23, 2), iſt ſynonym der *σοφίᾳ* (2 Moſ. 28, 3.
Weish. 7, 7), während wieder das Wort parallel יַד (
11, 5; 4, 5. 1 Kön. 18, 46 vgl. Pſ. 109, 27. Matth

Luk. 11, 20), der *δύναμις* (Hebr. 1, 3) und Gott selbst (Ps. 56, 5. 12). Außer diesen allgemeinen Ausdrücken, die die Thätigkeit und das Sein Gottes bezeichnen, ist noch zu erwähnen, daß das A. T. auch einer anderen Reihe von bestimmteren Ausdrücken göttlicher Eigenschaften das Prädicat der Ewigkeit vindicirt, z. B. außer der כָּבוֹד (Ps. 104, 31), der Macht (Dan. 7, 14), dem Gesetz (Sir. 1, 5. Bar. 4, 1 vgl. Tract. Pesach., c. 4. Tholuck, Speculat. Trinit., S. 41 ff.); dem Wort (Ps. 119, 89; 111, 8. Jes. 40, 8. 1 Petri 1, 23), dem Namen (2 Mos. 3, 15. Ps. 135, 13. Jes. 63, 6) auch der Güte (Ps. 118; 138, 8), der Gnade (Ps. 100, 5; 106, 1; 107, 1; 117, 2; 118), der Gerechtigkeit (Ps. 111, 3. Jes. 51, 8), dem Erbarmen (Sir. 40, 17), der Wahrheit (Sir. 40, 12. Ps. 100, 5; 119, 40)[a]). Soweit wir demnach augenblicklich urtheilen dürfen, ist der Logos des Johannes daher auch eine solche Umschreibung Gottes, als eines schlechthin sich offenbarenden, thätigen. Doch widerstrebt einer solchen Fassung, die augenblicklich rein modalistisch erscheint, nicht auf's ärgste der Ausdruck *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*? Dies führt uns darauf, diesen Ausdruck näher zu untersuchen, als es von den Exegeten bisher geschehen ist.

Daß zunächst *πρὸς* c. acc. so viel als *παρὰ* c. dat. bedeute,

---

a) Als materiale Grundlage des Logos hat man (Hengstenberg, Christologie III, 26. S. 60—86) den מַלְאָךְ des A. T.'s herbeigezogen (vgl. Kurtz, Gesch. des Alten Bundes I, 144—160), allein der Beweis für die Berechtigung und Nothwendigkeit dazu scheint uns weder in exegetischer noch dogmatischer Beziehung hinreichend. Auch ist dieses Theologumenon so dunkel, daß die Acten des Streites darüber wohl nie werden geschlossen werden können, also auch eine feste Erkenntniß für unser Theologumenon zu gewinnen nicht möglich scheint. Ueber die rabbinische Lehre darüber vgl. Meuschen, N. T. ex Talm., p. 709 sqq.; Grätz, Gnosticism., S. 44 ff.; Bertholdt, Christol. Judd., p. 120 sqq.; Hengstenberg, Christol. III, 2. S. 78 ff; Lighfoot, Hor. Hebr., p. 738; Eisenmenger I, 18; II, 20. 375; Buxtorf, Lex. Talm. s. v. מיטטור; Ugolini, Thesaur. VIII, 261 sqq.; Schmieder, Interpretatio loci Gal. 3, 19, p. 41 sqq.; Dillmann, Henoch XLI sq.; Ersch und Gruber's Encyclopädie: „Juden", S. 41 Anm.

ist aus einer Reihe von neutestamentlichen Stellen (vgl.
zu Mark. 6, 3) ersichtlich, so daß sich nicht begreifen
Baur (Dreieinigkeit I, 97) und Meyer noch ein M
Bewegung heraus- resp. hineindeuten können. Der Ausd
τινα εἶναι kommt im A. T. ziemlich häufig vor, und
nächst da, wo zwei Personen oder Sachen im localen V
zu einander stehen (1 Mos. 23, 4; 27, 44), oder im q
und temporalen (1 Mos. 18, 23. 25. Hiob 3, 14; 9, 2
40, 15. Ps. 73, 5; 89, 18; 120, 4. Kohel. 2, 16)
juridischen (1 Mos. 29, 25. 30), im religiösen (1 Sa
Ps. 18, 24), freundschaftlichen und ethischen (1 Mos.
28, 10; 21, 22; 31, 5. 4 Mos. 24, 2. 5 Mos. 31, 17
17, 2. 2 Paral. 25, 17; 31, 21; 32, 8. 2 Kön. 3,
40, 10. Ps. 89, 25 vgl. Joh. 14, 9. 16; 16, 4. 32).
aber wird der Ausdruck -אֶל, -אֶת, הָיָה עִם auch
Person gebraucht, um eine geistige Thätigkeit zu bezeichn
1 Kön. 8, 17. 1 Paral. 28, 2. 2 Paral. 6, 7; 24,
8, 5. Jes. 59, 12 (vgl. LXX dazu), Hiob 9, 35; 12,
10, 13 (vgl. 2 Paral. 1, 11); 14, 5; 27, 11 (vgl. P
50, 11; 16, 11; 51, 5; 69, 20; 73, 22. 23. Ja
2 Petri 3, 8), und zwar speciell eine intellectuelle
die wieder theils als Thätigkeit allgemein in Betracht kom
als solche, die die Einheit des Personenbewußtseins, das
wissen vermittelt. Andererseits fällt eine zweite Reihe v
in's Gewicht, wo unser Ausdruck gebraucht wird, um den
(merkwürdigerweise im A. T. nur von Gott gebraucht)
ethischer Kraft und Thätigkeit zu vindiciren, z. B.
13. 16 (vgl. Ps. 78, 11); Ps. 130, 5, 7 (vgl. Ps.
36, 10 (vgl. Jer. 17, 13. Ps. 68, 27); Dan. 2, 22
1, 17); Spr. 8, 30 (vgl. Weish. 9, 4. Sir. 1, 1)
also der Ausdruck: bei Gott sein logisch dasselbe ist, als
sein; denn nur dadurch, daß Etwas in einer Person ist,
Besitzer des Etwas, hat es durchaus und nothwendig [a]).

a) Man vergleiche im Deutschen: es steht bei mir; bei, mit,

...s noch klarer und exegetisch unumstößlich durch den Sprachgebrauch. Man vergleiche 5 Mos. 30, 14, wo אֶל ganz bestimmt durch das folgende בְּ erklärt wird (Röm. 10, 8), ferner Hiob 6, 4. Paral. 28, 12. Ps. 3, 3 (vgl. Hiob 12, 16); Jak. 1, 17. Ps. 78, 11 (vgl. Hiob 12, 13) sowie Gesenius, Lexic. s. v. דָּבַר. Ebenso spricht der neutestamentliche Sprachgebrauch für unsere Behauptung; denn λογίζεσθαι πρὸς ἑαυτοὺς (Mark. 11, 31. Luk. 20, 11. 14), oder παρ' ἑαυτοῖς (Matth. 21, 25 vgl. 1 Mos. 23, 21. 2 Sam. 1, 9. Apg. 20, 10) ist dasselbe wie ἐν αὐτοῖς (Matth. 16, 7) oder λέγειν ἐν ἑαυτοῖς (Luk. 3, 8; 18, 4. Matth. 9, 3. 21; 21, 38)*). Damit ist nun gewonnen, daß also das Verhältniß zwischen λόγος und θεός das ist, daß ersterer in letzterem ruht, daß er von ihm umfaßt wird als das Speciellere, Bestimmtere von dem Allgemeinen, und wir schließen, daß eben dieses Allgemeine (θεὸς) sich speciell als λόγος bestimmt. Dieser Schluß ist ausgesprochen in dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος, d. h. Gott ist eben der Logos, ein Satz, der einen Fortschritt zum Bestimmteren herbeiführt. Diese Art im Gedanken fortzuschreiten ist im A. T. gewöhnlich (vgl. Ps. 130, 7 — Ps. 59, 18; 36, 10

sprechen, es wohnt ihm kein guter Geist bei, laß dir dies nicht beikommen; bei Verstande sein; ferner Xenoph. Memorab. I, 2, 10: τῇ βίᾳ πρόσεισιν ἔχθραι καὶ κίνδυνοι; ibid. 1, 3; 2, 34; Corn. Nep. Themist. 7: penes quos; Livius III, 3, 37; IV. 4, 3 apud in ähnlichem Sinne. Der philonische Sprachgebrauch klingt allerdings auch an, z. B. I, 298, 11: πρὸς ἀλήθειαν εἶναι; aber Stellen, wie I, 35, 3; II, 193, 4; 199, 3 u. s. w. entfernen sich weit. Mit אֶל, עִם, אֵת für בְּ wechselt im A. T. mitunter auch עַל ab, z. B. Ps. 3, 9 (vgl. V. 3); 7, 12; 28, 7; 144, 2; 68, 8 vgl. 42, 5; 50, 16; 9, 20; 15, 3. Ezech. 33, 19. Jes. 42, 5; 38, 16). Dieses Schwanken der Präpositionen ist eine nicht nur in der hebräischen Sprache, sondern überhaupt bei allen Völkern oft hervortretende Erscheinung. Wie großer Werth aber gerade auf der scharfen Bestimmung der Präposition liegt, ist z. B. bei der Hegel'schen Logik deutlich. Wie können wir aber den Sinn unserer in Frage stehenden Präposition erfassen, wenn nicht in der versuchten Weise?

*) Häufig vertritt auch אֶל, אֵת die Präposition לְ c. gen., z. B. Hiob 12, 13. Hosea 1, 9. vgl. Ezech. 16, 8. Ps. 118, 6. 2 Tim. 1, 5. 13; 2, 1. 10.

Recensionen.

1.

Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik von D. Ernst Gaâb, Pfarrer. Basel 1866.

Wenn man die zahlreichen und ausführlichen Besprechungen auch nur theilweise überblickt, welche in den letzten Jahrzehnten den Hirten des Hermas nach Seiten seiner geschichtlichen Bedeutung, seiner Lehre und seines Textes zum Gegenstand gehabt haben, so sieht man an diesem in seiner Art einzigen Denkmal der ältesten Kirche sich in steigendem Maße das Wort des Dichters erfüllen: „Was wir verstehen, können wir nicht tadeln." Während die anfangende Kritik des vorigen Jahrhunderts ihre Geringschätzung gegen das geschmacklose Buch nicht hart genug ausdrücken konnte, während noch Jachmann in dem nackten Gerippe, das er aus demselben präparirte, das Buch als ein geistloses Werk gezeichnet zu haben glaubte, das sich weder durch Neuheit der Gedanken, noch durch Schönheit der Form auszeichne, vielmehr reich sei an seichten Bemerkungen und abgeschmackten Bildern, ohne Einheit des verbindenden Gedankens, eine Schmarotzerpflanze der Apokalyptik, welche selbst schon ein Auswuchs, ein Stiefkind der alten Prophetie gewesen [a]), so hören wir jetzt fast überall die edle ἁπλότης rühmen, welche das Buch selbst so oft empfiehlt, die naive Freimüthigkeit eines vom Geist geweckten Bußpredigers, wie er trotz seines Judaismus auch der alternden Kirche der Gegenwart noch zu wünschen

a) S. 56 f. seiner Schrift über den Hirten des Hermas.

wäre a). Einen bedeutenden Schritt auf diesem Wege
Anerkennung würde man zu thun haben, wenn es der vorg
Schrift gelänge, ihre Auffassung des Buches geltend zu
Sie ist eine fremdartige Erscheinung unter den neueren
über den Gegenstand und scheint sich selbst einer günsti
nahme bei den Vorgängern und Mitarbeitern nicht zu
Der Verfasser wendet sich daher bei aller Ausführlichkeit
einandersetzung mit diesen wiederholt und vorwiegend an die „
noch auf der Schwelle kirchenhistorischer Studien stehend
logen“, denen er eine zu weiterem Forschen anregende E
in das Studium des Hirten bieten möchte, etwa das,
selbst einst für Tertullian Hasselberg's Schrift gewesen ist.
man zu dieser nicht unrichtigen Parallelisirung hinzu d
Hervorhebung der kirchenhistorischen Verdienste von H. W. J.
welchem der Verfasser auch in unwesentlichen und unrichtiger
folgt, und endlich das apostolische Wort, mit welchem er
τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε
so möchte die Gesammtanschauung, von welcher die Unt
getragen ist, einigermaßen bezeichnet sein.

Das Gefühl einer selbständigen Stellung zu den Fr
älteren Kirchengeschichte und das Bedürfniß, derselben Au
geben, welches der Verfasser ausspricht, werden durch dies
nicht nur bekundet, sondern auch als berechtigt erwiesen,
erbetene Zeugniß, daß er durch liebende Hingebung an den
stand dessen eigenthümliche Art und Weise in's Licht zu ste
sucht habe, soll ihm hier wenigstens nicht versagt werde
andere Frage ist es, ob gerade für diese Stellung zum G
die gewählte Form der Behandlung die natürliche und für
nannten, ja überhaupt für jeden Zweck der eingeschlagene
geeignete war, welchen der Verfasser den historisch-kritisch
und einer „mehr dogmatischen Behandlung“ oder einer „
stellenden Behandlungsweise“ gegenüberstellt. Es entwickel
eigene Auffassung an dem Faden einer Geschichte der Be
des Hirten von der Zeit seiner Entstehung bis auf die

a) z. B. Hilgenfeld, Ap. V. 127. Herm. pastor. proleg. X

Abhandlungen von Lipsius. Es ergibt sich dadurch nicht blos für den Recensenten die eigenthümliche Aufgabe, eine Reihe immerhin eingehender Recensionen recensiren zu sollen, sondern es wird auch gerade Denen, welche erst durch diese Schrift mit dem Stoff und seiner Literatur bekannt gemacht werden sollen, in hohem Grade erschwert, einen einheitlichen Eindruck von den Dingen selbst, wie von des Verfassers Urtheil über dieselben zu gewinnen. Kein Inhaltsverzeichniß, keine fortlaufenden Ueberschriften, kein Register erleichtert die mühsame Arbeit des Suchens z. B. aller der Stellen, wo das Verhältniß des Hermas zum Montanismus besprochen wird, weil fast alle kritisirten Vorarbeiten Anlaß gaben, darauf einzugehen. „Die kritischen Verhandlungen über den Hirten", durch welche der Verfasser auf seinen Weg gedrängt zu sein glaubt, fordern unseres Bedünkens den davon Unbefriedigten zu einer ganz anderen Arbeit auf, zu einer vollständigen Behandlung des Materials nach sachlicher Ordnung und zu einer mit beständiger Anschauung des Ganzen verbundenen Einzelerklärung eindringenderer Art, als dem Buch bisher zu Theil geworden ist. Es würde dieser formellen Seite hier nicht so ausführlich gedacht sein, wenn nicht ben daraus sich manche auch sachliche Unebenheiten der vorliegenen Arbeit erklärten, und wenn nicht, was noch mehr zu bedauern t, die Beweiskraft auch der richtigsten Erkenntnisse sich dadurch rsplitterte.

Es sind deren nicht wenige, und es ist der Muth zu ehren, mit elchem der Verfasser in mehr als einem Punkte geradezu herrsenden Vorurtheilen entgegentritt, vor allem in der Frage nach m Verfasser und der Abfassungszeit des Hirten. Oder ist es wa nicht eine Verirrung des kritischen Geschmacks, wenn man in ser Hinsicht den Hirten mit dem vierten Buch Esra, den Testaenten der zwölf Patriarchen oder den apokryphischen Apokalypsen ostolischen Namens zusammenstellt? Man möchte diese Frage rneinen, wenn man sieht, mit welcher Einstimmigkeit und Zursicht die besonnensten Forscher so gut wie diejenigen Gelehrten, lche sich vorzugsweise den kritischen Bestrebungen widmen, kathoche wie protestantische Theologen das Buch des Hermas für ie Fiction aus der Mitte des zweiten Jahrhunders erklären.

Während Bleek 1819 noch ungestraft sagen durfte, daß
keine inneren Spuren einer absichtlichen Unterschiebung
trage [a]), und Neander es nur für sehr zweifelhaft erklärt
Schrift von dem „apostolischen Hermas“ stamme, wird
trotz vereinzelten Einspruchs als eine keines Beweises
Thatsache behandelt, daß der Verfasser für den „apostolischen
(Röm. 16, 14) gelten wolle, ohne es zu sein [b]).

Die im weiteren Sinne geschichtlichen, die Situation de
stellers zeichnenden Elemente einer Schrift, welche Erzeu
bestimmten, wohl erkennbaren Zeit sein, im Falle einer Fi
Jahrzehnte oder Jahrhunderte hinter ihre wirkliche Gege
rückdatirt sein will, sind entweder 1) im vollen Sinne g
oder sie sind 2) der Ueberlieferung über die Zeit un
welcher die Schrift fälschlich angehören will, entnommen
sind 3) reines Gedicht. Im ersten Fall ist das Unbe
für unser Verständniß der Schrift Gleichgültigste, oder
den spätern Leser Unverständlichste gerechtfertigt; und
uns die genannten Eigenschaften entgegentreten, erregen
stärkste Vorurtheil der Geschichtlichkeit der davon behaftete
und damit der Echtheit der Schrift. Ein zurückgelassene
eine medicinische Anweisung für den schwachen Magen eines
Notizen über Personen, deren sehr gebräuchliche Eigenna
berühmten Träger aufzuweisen haben und keine symbolisch
zulassen, sind Züge, die man schwer für erfundene ausg
Der zweite Fall, in welchem die erzählenden Züge das
Mittel zur Bewirkung der Illusion sind, ist in dem Ma
zu erkennen, als es uns schwer ist zu bestimmen, was i
stehungszeit der Schrift an Ueberlieferung über die Zeit, a
sie stammen will, vorhanden war. Aber zum Beweise,
Fall vorliege, gehört vor Allem, daß gezeigt werde, wi
liegenden geschichtlichen Elemente überhaupt Inhalt ein
lieferung, gleichviel ob einer richtigen oder falschen, sei

a) Theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette, Lüc
S. 143.

b) So wieder Lipsius in d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1865,

einer Ueberlieferung, welche im Gedächtniß einer späteren Generation so fest haftete, daß sie dadurch trüglicher Weise in die frühere Zeit zurückversetzt wurde. Der dritte Fall tritt bei Schriften der genannten Art wohl niemals rein auf. Er findet selbstverständlich gar nicht statt, wenn die Schrift wirklich Aussage der Gegenwart ist, deren Schein sie an sich trägt, und auf welche sie wirken will. Aber auch die Absicht, für das Erzeugniß einer früheren Zeit erkannt zu werden, kann eine Schrift durch rein erdichtete Züge nur erreichen, sofern dieselben mit mehr oder weniger Geschick sich anlehnen an historische oder sagenhafte Elemente, und wären es auch nur ein paar Namen, welche in der Ueberlieferung verbunden waren; d. h. nur der historische Roman kann den Schein der Geschichtlichkeit erregen. Aber es ist bei der Annahme einer solchen Mischung die Forderung zu stellen, daß Alles, was nicht aus dem Zweck der beabsichtigten Illusion, also als Bestandtheil der vom Dichter benutzten Tradition erklärt werden kann, aus dem Zweck der Schrift selbst, welchem die Fiction nur zur Stütze dient, erklärt werde, und auf dieser Forderung ist um so beharrlicher zu bestehen, je deutlicher die ernste Absicht einer praktischen Einwirkung hervortritt, je weniger das Ganze den Charakter absichtsloser Dichtung trägt, und je weniger die fraglichen Züge ein in sich verständliches und anziehendes Bild liefern.

Legt man diese Maßstäbe, deren Selbstverständlichkeit leider ihre Hervorhebung nicht überflüssig macht, an den Hirten des Hermas an, so stellt sich die Unmöglichkeit der Annahme einer Fiction bald genug heraus. Niemand wird leugnen, daß die Situation, welche sich der Verfasser des Hirten, der von Anfang bis zu Ende in erster Person redende Hermas gibt, eine für Leser, die nur durch die Schrift selbst damit bekannt sind, in hohem Grade undeutliche ist, daß sie also auch nicht zu dem Zweck gezeichnet sein kann, um solchen Lesern, die also mit uns in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe stünden, einen anschaulichen geschichtlichen Hintergrund für die berichteten Visionen zu schaffen. Diese Notizen und Andeutungen, welche immer nur gelegentlich und zum größten Theil sichtlich ohne alle Absicht historischer Belehrung oder dichterischer Täuschung gegeben sind, setzen bei den ersten Lesern des Buchs, welche

der Verfasser im Auge hatte, eine größere Kenntniß der
voraus, als wir sie besitzen. Nur mit großer Mühe gewi
aus diesen Anzeichen eine ungefähre Vorstellung von den
verhältnissen des Hermas; jeder Versuch, sie auszusprechen,
gleich folgende, wird sich auf Widerspruch gefaßt machen
Es ist dies völlig begreiflich, ja das eigentlich Natürlic
ein Schriftsteller zu seinen Mitbürgern, zu den Gliede
eigenen Gemeinde redet, welche ihn und seine einfache
kennen, und nur in zweiter Linie an Leser anderer Orte,
gar nicht an Leser späterer Zeiten denkt. Will aber der
durch diese Züge den Schein hervorrufen, daß er ein vor n
zwei Menschenaltern [a]) dagewesener Mann sei, so muß er
der Ueberlieferung seiner Gemeinde, seines nächsten Leserkr
nommen haben, und diejenigen Züge am meisten, welch
Form der Erzählung vorgetragen sind. Sehen wir sie
einmal an!

Der Hermas, welcher sich mit diesem Namen als E
göttlicher Offenbarungen einführt, ist entweder in der
geboren oder früh in dieselbe gerathen, dann von dem H
dessen Hause er aufwuchs [b]), an eine in Rom lebende Fra
Rhode verkauft worden. Er scheint darnach nicht in Rom
zu sein [c]). Während sein früherer Herr schwerlich ein C
wesen ist — denn christliche Herren werden ihre Sclav
verkauft haben —, scheint Rhode eine Christin zu sein;
dem Moment, in welchem die Visionen des Hermas begi
scheint sie ihm vom Himmel her, in den sie aufgenomme
zeichnet sich als seine Verklägerin vor Gott und mahn
christlicher Buße. Zwischen jenem Verkauf an Rhode

a) Wenn man Röm. 16, 14 um 58, den Hirten um 140 geschriebe

b) Denn ein Vater oder Vormund (ὁ θρέψας με) wird nicht l
Sohn verkaufen, zumal ein jüdischer; die Sprache des Herm
daß er durch Geburt und Erziehung, oder durch letztere allein,
war.

c) Es könnte das εἰς Ῥώμην auch nach vis. 2, 4 (εἰς ταύτην
cf. sim. 1) erklärt werden „in Rom". Aber die Erwähnung d
namens spricht dagegen.

Jugend und dem Augenblick, in welchem die Offenbarungen beginnen, liegt ein langer Zeitraum, dessen Inhalt sehr undeutlich bleibt [a]). Ob sie ihn noch bei Lebzeiten freigelassen, oder ob er erst nach ihrem Tode, der dann schon längst erfolgt ist, frei geworden ist; ob er schon Christ war, als er zu ihr kam, oder ob er es in ihrem Hause geworden ist, im Hause der besten Frau, die er stets als Herrin und Schwester geehrt hat, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls hat er nach längerem Dienstverhältniß längst eine selbständige Stellung gewonnen. Er hat wahrscheinlich durch Handelsgeschäfte ein bedeutendes Vermögen erworben, nicht ohne Schädigung seines geistlichen Lebens (Vis. III, 6. Mand. 3; 4, 2; 10, 1) und Vernachlässigung der nöthigen Kinderzucht (Vis. I, 3). Die Folge davon war, daß seine Kinder mißriethen und ihn und seine Frau, wie es scheint, bei einer Verfolgung der Obrigkeit verriethen, und überhaupt ein schlimmes Leben führten (Vis. I, 3; II, 2. 3). Es ist die Strafe seiner Verwicklung in weltliche, auch wohl unredliche (Mand. 3) Geschäfte, und, wie es scheint, unmittelbare Folge seiner mangelhaften Kindererziehung, daß ihm sein Reichthum genommen ist, wohl durch Confiscation seiner Güter, welche bei einer Verfolgung ihn traf und durch jenen Verrath seiner Kinder veranlaßt wurde [b]). Sogar sein Haus scheint

a) Vergeblich sucht man auch bei Gaâb eine Erklärung des Buchanfangs, welche doch für die Einführung der „jüngeren Theologen" so nöthig wäre. Die älteren, noch auf der lateinischen Vulg. beruhenden Angaben bei Jachmann und Hilgenfeld sind antiquirt. Wenn man auch jetzt sich nicht veranlaßt sieht, etwas zu sagen, so scheint man sich die Schwierigkeit der Sache zu verbergen. Was heißt hier ἀνεγνωρισάμην, da doch von einer Trennung des Hermas von seiner κυρία Nichts gesagt ist, und wie ist die Tiberscene zu erklären, da doch „nach einiger Zeit", ohne daß von dem inzwischen erfolgten Tode der Rhode gesagt wird, diese als im Himmel befindlich, also christlich gestorben angesehen wird? Muß dann nicht die Scene im Tiber schon eine visionäre, gleichfalls dem Tode Rhode's erst folgende sein, und dann auch der Cod. Lips. mit seinen χρόνοι πολλοὶ Recht behalten?

b) Vis. II, 3; III, 6; auch Vis. I, 3 wird nach dem Zusammenhang das σὺ κατεφθάρης ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων vom Verlust zu verstehen sein.

er verloren zu haben (Sim. 7 fin.). Er gehört zu den
bei denen es zum vollen Martyrium nicht kam (Sim. 8,
falls aber ist er in eine gefahrvolle Lage gerathen, in
sich um „Abfall von dem lebendigen Gott" handelte (Vi
Geradezu verarmt ist er nicht. Hermas hat draußen vor
seinen zehn Stadien von der Via Campana gelegenen
IV, 1), wo er selbst Ackerbau treibt [a]). Aber es hat sich
seine Lage auch geändert. Sein Weib zwar macht ihm
durch seine böse Zunge; seine Kinder bedürfen noch vieler
er soll den Schmiedehammer des täglichen Mahnworts
schwingen (Vis. I, 3). Aber im Verlauf der Offenbarun
sie ihr Unrecht gründlich eingesehen; die Noth, welche
willen auf Haupt und Gliedern des Hauses noch lastet,
mehr eine Uebung im Leiden auch für jene (Sim. 7).
ist ein Laie; auch ein Prophet im apostolischen Sinne d
ein Prophet, wie er ihn selber schildert (Mand. 11), i
Daß er Offenbarungen empfängt, ist ihm selbst überra
macht ihn noch nicht zum Propheten, da hierzu Visione
forderlich sind, wohl aber die vom Geist getragene öffen
Im Hause zwar gebraucht er das freie Wort, auf die
und ganze Kirche aber wirkt er wesentlich durch Mittheil
weise eigene Vorlesung der schriftlichen Aufzeichnung se
nisse. Wenn er auch mündlich die Vorsteher und ande
der Gemeinde ermahnt, so ist das ein νουθετεῖν gewese
auch der Grapte aufgetragen wird (Vis. II, 4), d. h. e
lesung der schriftlichen Aufzeichnung bestehendes, jedenfalls
fußendes. Zur Verbreitung derselben in auswärtige
bedient er sich des mit diesem Verkehr beauftragten Clem
ebenso der schon genannten Grapte zur Mittheilung an d
und Waisen. Nehmen wir noch hinzu, daß ein gewisser
der in einer Verfolgung verleugnet hat, unter Hinweis
große neue Verfolgung gewarnt wird, so haben wir alle
Züge beisammen. Und durch diese soll sich der Verfasser,
der römischen Gemeinde um die Mitte des zweiten

a) Darauf führt das χονδρίζεις des Cod. Sin. (Vis. III, 1).

derts a), den Schein gegeben haben, der „apostolische Hermas" zu sein! Da sich nicht annehmen läßt, daß der Verfasser bei der zu dem Ende geschaffenen Situation meistens aus der Rolle gefallen sei und etwa einen zu seiner Zeit lebenden Maximus und eine gleichzeitige Grapte und dergleichen mehr eingeführt habe, wodurch der erste beste Leser in Rom, jedenfalls aber Maximus und Grapte selbst, auf die Täuschung aufmerksam geworden wären; da ferner fast alle thatsächlichen Verhältnisse recht im Gegensatz zu der sonstigen Breite des Buches nicht beschrieben, erzählt und erklärt sind, sondern ihre Kenntniß vorausgesetzt wird, so müssen sie der Tradition der römischen Gemeinde angehört haben und zwar in viel größerer Ausführlichkeit, als wir sie erkennen. Hilgenfeld, der diese Forderung im Princip anzuerkennen scheint (Ap. V., S. 161), beschränkt den traditionellen Stoff in einem Maße, in welchem er die zu erklärende Thatsache unerklärt läßt.

Ist das 16. Capitel des Römerbriefes, wie so vielfach angenommen wird, unecht, vielleicht an einen anderen Ort adressirt, so hat es unseres Wissens zur Zeit des Apostels Paulus in Rom gar keinen Christen Namens Hermas gegeben, von welchem sich achtzig Jahre lang eine Ueberlieferung hätte erhalten können. Es hätte sich erst auf Grund der fälschlich an den Römerbrief angehängten Grüße die irrthümliche Meinung gebildet, daß mit den vielen dort von Paulus gegrüßten Personen auch Hermas der römischen Gemeinde angehört habe. Warum man sich dennoch diesen nackten, wie Origenes so richtig bemerkte, durch nichts ausgezeichneten Namen vor allen anderen als festen Stock der umständlichen Sagenbildung und zwar einer so harmlos häuslichen Sagenbildung, wie die Reste sie erkennen lassen, sollte erwählt haben, wäre unbegreiflich. Und es hätte dies längst vor Abfassung des Hirten geschehen müssen, so daß der Verfasser desselben nur mit wenigen leisen Strichen an den Helden der Sage hätte zu erinnern brauchen, um für ihn zu

a) Dieser Zeit hat sich auch Hilgenfeld (Herm. prol. XX) genähert, während er früher eine Abfassung sogar noch in den letzten Zeiten Trajan's für möglich hielt (Apost. Väter, S. 160) und die Zeit von 120—130 annahm (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, S. 440).

gelten. Aber gesetzt auch, jene Grüße waren nach Rom b
wie Hilgenfeld meines Wissens auch jetzt noch annimmt;
also dort ein gewisser Hermas, den man nur nicht einen
schüler oder apostolisch nennen sollte, weil einmal ein Apos
Gruß an ihn gerichtet hat; ist denn das, was unser V
seinem Hermas sagt und andeutet, irgend geeignet, Inhalt
lange andauernden Gemeindetradition zu sein? Konnte f
Schriftsteller, welcher sich nach einem ehrwürdigen Na
apostolischen Zeit umsah, um unter dessen Schirm seine W
und Weissagungen in die Gegenwart einzuführen, keinen
finden? Es stehen Röm. 16 doch glänzendere Namen, f
es auch ohne dies Capitel sein würden, und solche, die
dronikus und Junias und alle Folgenden hier von Paulu
erhalten. Wenn aber auch die Bescheidenheit ihn trieb,
scheinbarsten zu wählen, was, wie Gaâb richtig bemerkt
der Weise solcher pseudonymen Schriftsteller durchaus wid
wollte er bei aller Bescheidenheit seinen Zweck erreichen,
er andeuten, daß er der dort Genannte sei. Er mußte
somehr thun, je weniger auffallend der Name war. E
nicht nur noch einmal zur Zeit des Bischofs Pius vor, er
abgesehen davon, daß er als dorische Form neben Hermes
Verwechselungen Anlaß gab, nach Ausweis der Wörterb
gar nicht seltener. Er mußte, wenn er überhaupt für ein
der apostolischen Zeit gelten wollte, ohne es zu sein, Be
zu irgend einem Apostel fingiren. Bekanntlich wird in
Buch weder die Zwölfzahl der Apostel, noch einer der Zw
Paulus genannt, und auf den Römerbrief insbesondere
an einer einzigen Stelle Rücksicht genommen [a]). Das
Abrede Gestellte liest man zwar häufig, z. B. bei Baur (C
u. K. der drei erst. Jahrh., S. 135), Hilgenfeld (Z
wissenschaftl. Theol. 1858, S. 439; Herm. proleg. XV
sonderbarer Weise auch bei Gaâb (S. 102). Aber daru
nicht so. Die einzige Stelle, auf welche man verweist (Sim.

---

a) Die Berührung mit Röm. 2, welche Gaâb anführt, ist nic
(S. 118).

stellt nur die für die Kirche bestimmte Menschheit unter dem Schema der zwölf Stämme vor und läßt diesen durch die Apostel den Sohn Gottes gepredigt sein, sagt aber nichts über die Zahl der Apostel. Die Zahl „der Apostel und Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes", welche überall als einheitliche Masse erscheinen, ohne daß zwischen Aposteln im engeren Sinne und kirchengründenden Lehrern der ersten Generation unterschieden würde (Vis. III, 5. Sim. IX, 15. 16. 25), wird vielmehr (Sim. IX, 15) auf 40 angegeben. Wer gibt uns ein Recht, diese Zahl in 12 und 28 zu theilen, oder im 17. Capitel eines Gleichnisses die beiden vorigen vergessen zu haben? Wenn man hier (Cap. 17) den Hirten das Wort ἀπόστολοι in dem bekannten engeren Sinne und zwar mit absichtlichem Ausschluß Anderer auf die zwölf Apostel anwenden läßt, so bürdet man ihm die abenteuerliche Meinung auf, daß diejenigen Menschen, welchen nicht einer der zwölf Apostel, sondern irgend einer der ersten „Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes" das Evangelium gepredigt habe, von dem symbolischen δωδεκάφυλον auszuschließen seien.

Der Name des Hermas hat auch beim Erscheinen des Buches gar nicht die Meinung erweckt, daß es von dem „apostolischen Hermas" stamme. Man wird dies doch nicht daraus schließen wollen, daß Irenäus es als „Schrift" citirt. Irenäus möchte eine apostolische Begrüßung schwerlich als Bedingung der Inspirationsfähigkeit betrachtet haben. Es ist ferner nicht richtig, daß der muratorische Canon dieser Meinung entgegentrete, wie auch Zaâb sagt. Er tritt lediglich dem von Etlichen oder Vielen erhobenen Anspruch entgegen, daß diese Schrift im öffentlichen Gottesdienst gleich den prophetischen und apostolischen Schriften vorgelesen werde. Er begründete seinen heftigen [a]) Protest dagegen durch die Bemerkung, daß das Buch erst kürzlich unter Pius von dessen Bruder geschrieben sei. Man sieht nur das aus dieser Begründung, daß die Vertreter der von ihm bekämpften Forderung das Buch für weit älter hielten. Deutlich aber zeigt die erste uns bekannte Combination des Verfassers des Hirten mit dem „apostolischen Hermas", daß das Buch nicht zuerst in dieser Meinung aufgenom-

a) Das spricht sich jedenfalls in dem in finem temporum aus.

men und nicht in Verbindung mit dieser Meinung verbreitet
ist. Origenes gibt diese Combination ganz bescheiden als
seinem Kopf aufgestiegene Vermuthung [a]), und keineswegs, w
Gaâb (S. 6) meint, auf Grund einer „constanten Tra
Daß und wie aus alexandrinischen Vermuthungen kirchliche
entstanden, zeigt „der Presbyter Johannes". Auch das ist
tige Auslegung, wenn Gaâb die Worte des Origenes: „a qu
pore opportuno Christo rursus deberet offerri", auf ein
Tradition feststehendes Martyrium dieses Hermas deutet.
wenn auch die Märtyrer als Gott dargebrachte Opfer b
werden können, so gestattet doch ein offerre, welches den A
zum Subject hat und durch das dabeistehende rursus als
aufhebung des positus erat sub angelo poenitentiae e
solche Deutung nicht. Auch das ist wenigstens nicht genau
daß unser Buch seinen Hermas als noch nicht reif zum Ma
bezeichne (Gaâb, S. 6, 40), worin man immer schon e
weisung auf das von Gaâb wiederholt behauptete Ma
(S. 69) desselben erblicken könnte. Es bezeichnet ihn vielm
einen Mann, dem noch Vieles fehlt, einen Ehrensitz einneh
können, wie ihn Märtyrer erhalten; es fehlt ihm dazu ni
das Martyrium, sondern vor Allem die positive Lebensger
(Vis. III, 2). Diese Erkenntniß in ihm zu wirken, dient d
Scene.

Es mögen Andere vor und nach Origenes unabhängig v
dasselbe vermuthet haben, aber seine Bemerkung beweist,
spätere, mit seiner Vermuthung übereinstimmende, von
bestrittene Annahme nicht traditionelle Fortsetzung des erst
drucks gewesen ist, welchen das Buch bei seinem Erscheinen
hat. Wenn also der Verfasser dennoch die Absicht gehab
so hätte er sie zum gerechten Lohn seiner äußersten Ungesc
des vollen Gegentheils der ihm neuerdings nachgerühmten
dernswerthen Gewandtheit", nicht erreicht. Oder sollte
gerathener sein, ihm ein psychologisch so unerklärliches V

a) Bei Hilgenfeld, Herm. proleg., p. XI: „Puto tamen, quod
iste sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur."

nicht zuzuschreiben und somit auch die Strafe zu erlassen? Aber Hermas will ein Angehöriger der apostolischen Zeit sein, oder, wie wir bei dem schwankenden Charakter jenes Begriffes besser sagen, er will seine Offenbarungen empfangen haben zu einer Zeit, als Clemens noch lebte, dessen Tod man gewöhnlich auf das Jahr 101 setzt. Clemens erscheint als derjenige [Gemeindevorsteher], dem der Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden übertragen ist, und ist dadurch für uns als Verfasser des Briefes an die Korinther hinreichend bezeichnet. Es könnte diese dem Clemens zugeschriebene Stellung eine künstliche Abstraction aus dem viel gelesenen Briefe desselben sein [a]); aber was wäre dagegen zu sagen, daß in der That die römische Gemeinde wegen ihrer Bedeutung schon am Ende des ersten Jahrhunderts in häufigerem Verkehr mit anderen Gemeinden stand, und daß es gerathen schien, einem dazu befähigten Presbyter ein solches Commissarium zu geben, wodurch anderweitige regelmäßige Verwerthung seiner Kraft nicht ausgeschlossen war? Wenn Clemens auch nur ein, zweimal vor oder nach Abfassung des Briefes an die Korinther, der seine Begabung dazu bekundet, eine Correspondenz im Namen der römischen Gemeinde geführt hätte, wäre der Ausdruck des Hermas erklärt. Nicht erklärlich aber ist es, daß Hermas, wenn er fälschlich für einen Zeitgenossen des Clemens gelten wollte, durch nichts ein näheres Verhältniß zu ihm andeutete, daß er ihn nicht einmal deutlich nach seiner amtlichen Stellung bezeichnete, und daß er außer ihm nur solche Namen nannte, die nicht nur nicht berühmt, sondern unseres Wissens überhaupt sonst nicht genannt sind. Weder eine Grapte, noch ein Maximus ist irgendwo aufzutreiben. Und wenn im Gedächtniß der römischen Gemeinde 50 Jahre nach dem Tode Domitian's ein Maximus fortgelebt hätte, der in jener Verfolgung verleugnet hatte, es bliebe doch unverständlich, was die abgerissene Warnung desselben an so bedeutungsvoller Stelle (Vis. II, 3) heißen sollte. Durch den gehäufigen griechischen Frauennamen Rhode aber konnte man sich doch nur so lange mit einigem erträglichen Schein an Apg. 12, 13 erinnern lassen, als sie die Sclavin war. Seitdem sie durch Sin.,

a) Vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 440 f.

verss. pal. et aeth. zu einer Sclaven haltenden Herrin
geworden ist, konnte man im zweiten Jahrhundert so w
heute an die Magd im Hause der Maria zu Jerusalem d
Noch erübrigen die gelegentlichen Bemerkungen, wonach
neration der Apostel und der mit ihnen zusammengehörigen
lischen Lehrer im Großen und Ganzen als bereits dahin
und nur in wenigen Vertretern noch vorhanden bezeichn
(Vis. III, 5. Sim. IX, 15. 16. 25). Zwar leugnet Hilg
letzteres und nimmt dadurch dem Verfasser das Einzige,
außer der einmaligen Nennung des einen Clemens an Mi
braucht hätte, um sich in das erste Jahrhundert zurück
Wenn dies schon von jenem Standpunkt aus nicht gerathe
wird auf jedem anderen erlaubt sein, es nicht zu versteh
die Behauptung, daß überhaupt noch Bischöfe, Lehrer u
konen leben [b]), bedeuten soll. Es wird deren sogar m
Jahrzehnt mehr gegeben haben. Es kann also auch hier,
an den anderen Stellen deutlicher ist, nur von der apos
der kirchengründenden Generation erster Prediger des Eva
die Rede sein. Den Clemens selbst mag er dazu gerechn
den sein alexandrinischer Namensverwandter einen ἀπ
nennt [c]). Und warum sollte Hermas nicht auch nach
hinüberblicken? Jedenfalls paßt die ganz gelegentliche Be
trefflich zu der ebenso gelegentlichen Erwähnung des Clemen
dieser (Ep. ad Cor. 1) von plötzlichen und wiederholten
nissen der eigenen Gemeinde redet, welche sie bisher gehind
Lage der korinthischen Gemeinde sich anzunehmen, so setzt
Verfolgungen voraus, in welchen Einige schlecht bestand
während er selbst weder Märtyrer noch Verleugner geword
doch am Vermögen empfindlich gestraft worden ist. Herm
Clemens haben die Beunruhigungen der Christen unter
im Auge. Während dieser noch unmittelbar aus denselben
schreibt, empfängt Hermas seine Offenbarungen in einer

a) Apostol. V., S. 134 Anm., 159. Herm. prol., p. XV.
b) οἱ δὲ ἔτι ὄντες, Vis. III, 5.
c) Bei Hilgenfeld, Ad Clem. ep. ad Cor., cap. 1.

ruhigen Zeit, weist aber hin auf eine demnächst bevorstehende große Verfolgung, im Vergleich zu welcher alles bisher Erlebte nur eine Vorübung ist.

Der Verfasser des Hirten gibt sich also nicht den Schein, der „apostolische Hermas“ zu sein, sondern tritt auf als ein Glied der römischen Gemeinde, Namens Hermas, welches nach den domitianischen Unruhen, aber vor dem Jahre 101, etwa unter Nerva oder in den allerersten Jahren Trajan's Offenbarungen empfangen haben will. Da sich nun gezeigt hat, daß die von ihm vorgebrachten geschichtlichen Züge weder der dritten, noch der zweiten der obengenannten Arten angehören, noch eine Mischung beider darbieten, so wird man zu der ersten Art greifen müssen. Hermas wird der sein, wofür er sich ausgibt, und sein Buch der Zeit angehören, der es ohne alle Künste, aber auch ohne alle verrätherische Fehlgriffe entspricht. Wenn man sich hiervon als der einzigen Möglichkeit überzeugt hat, wird man mit Zustimmung die Erinnerungen Gaab's (S. 59 f.) an den ethischen Charakter des Buches lesen, mit welchem sich eine pia fraus besonders wenig vertrage, und den Nachweis der Gründe, welche die Verwerfung der Echtheit des Buches veranlaßt haben (S. 15 ff. 60 ff. u. s. w.), im Ganzen zutreffend finden. Oder sind etwa erhebliche Gründe vorgebracht worden, welche uns das nach dem bisher Gesagten Unwahrscheinlichste glaubhaft machen könnten? Man gesteht ziemlich allgemein zu, daß die Gemeindeverfassung wesentlich auf derselben Stufe stehe, auf welcher wir sie am Ende der apostolischen Zeit finden [a]). Die Hinweisungen auf gnostische Regungen sind so allgemein gehalten, daß selbst Lipsius, der doch den Hirten mehr noch als Hilgenfeld herabrücken möchte, gegen dessen Pressung unbestimmter Warnungen und Klagen Verwahrung einlegt [b]). Aber auch die wenigen Stellen, in welchen Lipsius um so unzweifelhafter den Gnosticismus der Zeit um 140—150 berührt findet, geben trotz der dort gegebenen genauen Paraphrase kein Resultat, statuiren kein anderes Verhältniß

---

a) Vgl. Hilgenfeld, Apostol. V., S. 161 ff. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 402.

b) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1865, S. 284.

zwischen jenen Erscheinungen und den uns bekannten g
Systemen, als das des Allgemeinen zum Besonderen,
regenden Neigung zur ausgebildeten, verfestigten Richtung,
von Gaâb (S. 105 ff.) dagegen Bemerkte scheint genüge
Verhältniß zum Montanismus würde nur dann dem krit
gebniß gefährlich werden, wenn die veraltete Meinung
würde, daß der Hirte antimontanistisch sei. Ein Verh
Verwandtschaft, welches nur von der künstlichen Hö
es Lipsius hinaufgeschraubt hat, wieder herabgedrückt we
braucht einer richtigen Würdigung des Buches nicht z
Was Gaâb in dieser Hinsicht bemerkt (S. 55. 107 ff
entbehrt bei allem Wahren, was gesagt wird, im Ein
beweiskräftigen Schärfe, weil der Verfasser auch hier e
exegetische Untersuchung des Thatbestandes verschmäht
meinere Erwägungen vorzieht, welche auf der Studirstu
Ausschlag geben mögen, aber nicht hoffen dürfen, in d
lichen Besprechung zu entscheiden. Es ist z. B. ganz ri
der Verfasser S. 178 sagt: „Die drei Weltalter des
mus lassen sich im Hirten nicht nachweisen.“ Aber da
wiesen sein. Es handelt sich um die wechselnden Ge
welchen sich die empirische Kirche dem Seher darstellt. S
ihm zuerst mit allen Spuren des Alters und auf eine
sitzend, nach der Deutung des Buches selbst (Vis. III, 11
weil der Geist der angeredeten Christen alt und schon ve
kraftlos ist in Folge ihrer Verweichlichungen und Zwe
gleichen Greisen, die nichts mehr vor sich sehen als
Schon der doppelte Vergleich mit dem menschlichen G
und krankhafter Leibesschwäche, mehr noch die auch auß
Vergleichs gebrauchten Ausdrücke *πρεσβύτερον*, *ἤδη μεμ*
νον und *ἐπαλαιώθητε*, machen die Auffassung von L
möglich, wonach damit einerseits „die Periode der Schwa
Hilflosigkeit“ dargestellt werden soll, „in welcher sich
durch ihre Verwicklung mit der Welt dermalen befindet“
S. 300), und doch andererseits „diese Periode offenbar
Dasein der Kirche überhaupt beginnen“ soll (S. 301).
Geist schon verwelkt sei, sagt doch, daß er einst geblüht

so nachdrücklich hervorgehobene Greisenalter setzt eine Jugend voraus. Mit Wehmuth blickt Hermas wiederholt auf eine bessere Zeit der Kirche zurück, auf die nun dahingeschwundene Zeit der ersten Verkündiger des Sohnes Gottes in aller Welt und die ersten Leiter der neugegründeten Gemeinden, welche heilig und uneigennützig ihren Dienst gethan haben (Vis. III, 5. Sim. IX, 25, auch 27). Auch wenn die Mutterkirche den Christen, ihren Kindern, bezeugt, daß sie dieselben ἐν πολλῇ ἁπλότητι καὶ ἀκακίᾳ καὶ σεμνότητι auferzogen habe, meint sie damit nicht den Sinn, welchen sie selbst dabei gehabt habe, sondern den anfänglichen Sinn der Christen, so lange sie sich noch von ihr erziehen ließen. Wenn sich diese Auffassung nicht von selbst verstünde, würde die weiterhin folgende Klage über den gegenwärtigen bösen Stand der Gemeinde beweisen, daß im Gegensatz hiezu jene Eigenschaften genannt waren (Vis. III, 9). Es hat also die durch die erste Erscheinung der Frau bezeichnete Periode nichts zu schaffen mit der montanistischen Meinung, daß die Apostel um der Schwäche des Fleisches willen manches noch geduldet hätten. Die ἀσθένεια der Kirche bei Hermas, an welchen ...nen, übrigens nur in einem zweiten Bilde gebrauchten, Ausdruck ...pfius sich vornehmlich zu halten scheint, ist eine Entkräftung der ...ternden Kirche; die infirmitas carnis bei den Montanisten ist ...e noch nicht vom Geist überwundene jugendliche Unreife. Es ...ngt allerdings die Klage über die dermalige Beschaffenheit der Kirche nicht, wie wenn sie eben erst und plötzlich in diesen Zustand ...rathen wäre, sondern, wie mit jeder Erschlaffung, so ist's auch ...it dieser; sie erscheint als ein schleichendes Gift, welches auch die ...esten zu ergreifen droht; die ganze Kirche erscheint dem Hermas ... dieser Gefahr zu schweben. Die zweite Gestalt stellt die in Folge ...r an Hermas ergangenen Offenbarung geschehene Erneuerung des ...innes, zunächst seines eigenen, aber auch seines Hauses und der Gemeinde, dar. Wie er mit seinem Hause durch das ganze Buch ...ndurch der Typus, das zur Demonstration dienende Exemplar ...r Gemeinde ist, und wie er überhaupt über den Erfolg seiner Thätigkeit an der Gemeinde nur ganz gelegentliche Andeutungen ...acht, so darf uns auch das Fehlen einer historischen Benachrichtigung am Schluß der ersten oder Anfang der zweiten Vision nicht

hindern, der deutlichen Erklärung (Vis. III, 12) zu glau
zwischen beiden Visionen, während des dazwischen liegende
(Vis. II, 1) eine gewisse Erneuerung und Ermannung n
des Hermas, sondern auch der römischen Gemeinde sta
hat. Allerdings gelten die Ermahnungen der ersten Vision
dem Hermas und seinem Hause. Aber schon die esch
Verkündigung, deren Ende ihm allein im Gedächtniß bl
über diesen privaten Kreis hinaus [a]) und muß ihn veranla
in der Gemeinde davon zu reden. Wenn das aber auch
natürlich wäre, wie es ist, so würde die bestimmte Be
(Vis. III, 12) dennoch nöthigen, es anzunehmen. Als Fo
ersten Wirkung der Offenbarung, als Lohn dieser Ermar
Gemeinde, wird die Offenbarung des Thurmbaues bezeic
nicht ganz genau ist, aber ungefährlich, da das zwischen d
und dritten Vision Liegende nur eine Fortsetzung jener
ist. Es ist also unberechtigt, die zweite Gestalt als „St
ganzen Periode von der neuen Offenbarung an bis zur P
fassen, wenn anders die Deutung der Bilder an die aus
Angaben des Buches selbst sich zu halten hat. Noch u
ist die Deutung der dritten Gestalt auf die Zeit der V
denn auch diese Gestalt wird (Vis. III, 13) vom Buche
die in Folge der wiederholten Offenbarungen sich steige
hebung der Gemeinde gedeutet. Schon an den grauen H
Frau (Cap. 10) scheitert die Erklärung von Lipsius.
bleibt dann die vierte Gestalt (Vis. IV, 2), welche doch
mit der dritten nicht identisch ist, die geschmückte Brau
auf diese Schilderung paßt, was Lipsius von der dritte
prädicirt, daß sie völlig jugendlich sei. Die τρίχες λε
nicht wie die τρίχες πρεσβύτεραι der dritten Vision Z
Alters, die der Braut schlecht anstehen würden; sondern
wie das Kleid und die Sandalen ist auch der natürliche
des Hauptes [b]). Die vierte Gestalt wird nicht gedeutet,
nach den früheren Erklärungen sofort von Hermas als d

a) Vgl. besonders Vis. I, 4: „τοῖς δικαίοις . . . τοῖς ἔθνεσι καὶ
στάταις“.

b) Vgl. Offb. 1, 14, wo Christus auch nicht als Greis dargestellt

rkannt wird, und weil sie sich durch ihre diesmalige Erscheinung hinreichend charakterisirt als die zum Empfang des Bräutigams ereite Braut, als die Kirche unmittelbar vor der Parusie. Das wesentliche Erforderniß für den damit gezeichneten Zustand der Kirche hatte Hermas soeben typisch dargestellt in dem Glauben, er ihn vor dem Thiere, dem Typus der letzten großen Drangsal, ewahrt hatte. Das in den drei vorigen Gestalten sich Darstellende t eine während des Verlaufs der Vorgänge, deren Urkunde unser Buch ist, sich vollziehende allmähliche Erhebung der Gemeinde, aber ner solchen, welche die Sehnsucht nach der Kirche der Vollendung, ach der Erneuerung Himmels und der Erde (Vis. I, 3) nicht illt. Den hier geltend gemachten Aeußerungen des Buches selbst genüber darf das nicht irre machen, daß bei späteren Offenrungen die Gemeinde keineswegs als auf dem dritten Standpunkt hend erscheint, sondern durchweg wieder auf dem ersten. Gleich n Anfang der vierten Vision wieder steht neben dem Dank auch itte um Buße für Alle. Es sind solche lobenden und anklagenn Aussagen ihrer Natur nach relativ, und es hieße den Charakter r Bußpredigt überhaupt wie unseres Buches insbesondere völlig rgessen oder verkennen, wollte man aus solchen Aussagen ein igionsgeschichtliches Schema bilden. Die anfänglich scheinbar ganz mentane Erlaubniß zur Buße dehnt sich noch im Verlauf der ffenbarungen zu einer längeren Periode aus, während welcher rmas und die Gemeinde unter dem Engel der Buße stehen. heißt zwar auch jetzt noch immer: Bald wird der Bau vollet! Eilt mit der Buße! Aber es ist doch mit steigender Deutkeit, besonders im achten und neunten Gleichniß, vor die Thurmlendung eine ἀνοχή von echt apokalyptischer Dehnbarkeit geten, eine von der Langmuth Gottes gewährte Zeit des Wartens d der Erziehung zur Buße. Der Bußruf setzt aber immer den h nicht erneuerten Zustand voraus.

Die Meinung, daß Sim. IX, 11 die Sitte des jungfräulichen sammenlebens gedacht werde, behandelt Gaâb (S. 56—59) fast vorsichtig, folgt auch gewiß mit Unrecht Anderen in der Meinung, rmas erhalte Vis. II, 2 den Befehl, mit seinem Weibe fortan

nur noch als Schwester zusammenzuleben. Die Worte
βίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ sagen doch nichts
als daß sie einst, nämlich im künftigen Aeon, nur
Schwester sein werde (Matth. 22, 30); und eine ande
stige Uebertragung auf die Gegenwart bezeichnen die
ἀδελφήν σου a) auch nicht. Unseres Wissens neu und
werth ist die Bemerkung des Verfassers, daß gerade au
stand und Mißbrauch der Stelle Sim. IX, 11 die
gebildet habe. Es ist ein solcher Einfluß des vielgel
hochgeehrten Buchs glaublicher, als der Einfluß auf di
Gebetssitte, den nach dem Zeugniß Tertullian's (De o
ganz äußerlicher ad ordinem narrationis, non ad ins
plinae erwähnter Umstand geübt hat.

Auch der Behauptung, daß die Verfolgungen, wie s
als vergangen voraussetzt, nicht die neronische und d
sein können, hätte der Verfasser mit größerer Bestimmthei
treten dürfen, als es S. 67 ff. geschieht; und es war
mehr veranlaßt, da Hilgenfeld früher, als noch ein
den pseudepigraphischen Charakter des Buches nothwen
(Ap. V., S. 159 f.), diesen Punkt allein schon für
hielt und eigentlich auch allein mit einigem Nachdruck gelt
Es werden aber in der ziemlich weitläufigen Darlegung
lich zwei Aussagen des Hermas als bestimmte Hinwei
spätere Zeit gefaßt, die Worte (Vis. III, 2): μάστιγ
κάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία ἕνεκα τοῦ
τοῦ θεοῦ, welche eine Verurtheilung zum Thierkam
setzen, und die Stelle (Sim. IX, 28): ὅσοι ἐπ' ἐξο
θέντες ἐξητάσθησαν καὶ οὐκ ἠρνήσαντο κ. τ. λ.,
„geordnetes inquisitorisches Verfahren" zeigen sollen,
dem bekannten Rescript Trajan's an Plinius nicht v
sei. Man könnte zwar diesen Bedenken, deren erstes sich
von Neander geäußerten Zweifel gründet, während das
ends unerweislich ist, einfach die Forderung gegenübers
durch die Schrift des Hermas, wenn anders keine e

a) Vgl. Vis. II, 2 mit 1 Kor. 9, 5.

Gründe gegen ihre Entstehung um das Jahr 100 sprechen, eines Besseren belehren und unsere dürftigen Quellen über die Vorgänge unter Nero und Domitian vervollständigen zu lassen. Aber das Wenige, was wir wissen, genügt zu völliger Rechtfertigung dieser wie aller übrigen Aussagen des Hermas über das Martyrium einer näheren und ferneren Vergangenheit. Da eine eingehende Erörterung der Art und des Umfanges der Neronischen Verfolgung oder, was damit fast gleichbedeutend ist, eine Erklärung der von en Philologen ziemlich mannichfaltig ausgelegten Tacitusstelle Ann. XV, 44) hier nicht gegeben werden kann, so muß die Frage nbeantwortet bleiben, ob nicht unter den gravissimae poenae, mit welchen Tacitus nur die letzten unerhörten Erfindungen raffinirter Grausamkeit nennt, um zu erklären, wie in der heidnischen Welt trotz des Hasses gegen die Christen Mitleid habe entstehen müssen, auch die in der Kaiserzeit fast zum Bedürfniß gewordene Suet. Calig. 27. Dio C. 59, 10) Verurtheilung ad bestias orgekommen sei. Es möge auch unerörtert bleiben, ob der Zusammenhang es gestatte, unter dem circense ludicrum ein bloßes Wagenrennen zu verstehen, oder vielmehr eines jener combinirten Schauspiele erfordere, in welchen blutige und unblutige Kämpfe nander folgten. Aber, auch ganz abgesehen von diesen mehr oder eniger disputablen Fragen, sind die Worte des Tacitus: „pereunbus addidit ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu anum interirent, aut crucibus affixi etc.“ ein völlig geigender Commentar zu der Aussage des Hermas, daß er Märrer im Himmel wisse, welche neben und nach anderen Quälereien ich σταυροὺς καὶ θηρία erduldet haben.

Was aber die Voraussetzung eines inquisitorischen Verfahrens gen die Christen anlangt, so werden schon durch den Brief des linius selbst, auf welchen Trajan antwortet, die erhobenen Benken völlig gehoben. Ehe Trajan eine die Christen als solche treffende Verfügung getroffen hatte, wurden dem bithynischen tatthalter Christen in großer Zahl vorgeführt, mit welchen er ein erhör veranstaltete; es gab delatores, es wurde gegen Sclaven e Folter angewendet, es wurde die Zumuthung gestellt, dem kaiserhen Standbild Huldigung zu erweisen, es kamen die verschiedenen

Stufen des negare und dicere se esse Christiano
wurden Hinrichtungen vollzogen. Nur römische Bürg
Plinius nach Rom senden zu müssen; und er berichtet
an den Kaiser, bittet um Verhaltungsmaßregeln, weil er
nibus de Christianis interfuit nunquam“ und daher
„quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri“. E
ein gerichtliches Einschreiten gegen Christen während se
rigen Beamtenlaufbahn, es hat ihm nur bisher an
gefehlt, aus eigener Erfahrung das dabei übliche Verfah
zu lernen. Wäre er statt im Jahre 93 im Jahre 96
Rom gewesen, es hätte ihm an solcher Gelegenheit ni
Denn damals, in den letzten Monaten Domitian's, fand
folgungen der Christen in Rom statt, welche Hermas
Oder sollte es etwa damals an einem inquisitorischen
gefehlt haben? Gerade wenn es sich darum handelte, Le
nicht mehr oder überhaupt nicht Juden sein wollten, zu
der jüdischen Kopfsteuer heranzuziehen, oder, was noch wi
war (vgl. Imhof, Domitian, S. 114), sie zur Strafe d
defraudation ihres Vermögens zu berauben, so mußt
werden, ob und inwiefern sie Juden seien; und in wi
Weise es geschah, erzählt uns Sueton (Domit. 12) a
Erinnerung. Bedenkt man die dem Charakter Domitian's
entsprechende Erzählung des Hegesipp (Eus. III, 20
es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß mehr als ein Chri
hatte, vor dem Kaiser selbst sich das mit dem crimen la
jestatis in jenen Tagen fast identische ἔγκλημα τῆς ἀ
zuzuziehen. Wesentliche Züge der von Hermas vorausge
folgung passen auf keine andere Zeit so gut, als auf d
Gefahr des Reichthums in der Verfolgung, die so oft her
wird, der Umstand, daß Hermas durch seine eigenen
Obrigkeit angezeigt worden ist, entspricht dem so wohl
Denunciantenwesen und den Güterconfiscationen in der l
Domitian's. Und wenn Hermas (Sim. I) dem Herrn di
worunter man nur nicht den Teufel, sondern den Kaiser
muß, die Worte in den Mund legt: „Ich will nicht,
meiner Stadt wohnest, weil du nicht nach meinen Gesetzen

entweder nach meinen Gesetzen oder gehe aus meinem Lande", das nur der christliche Widerhall dessen, was die bekannte des Dio Cassius (67, 14) berichtet. Noch ist für das des Römers, namentlich des nach dem jüdischen Reichthum gen Kaisers, das Christenthum nicht aus der Schale des thums gelöst; noch wird der Gegensatz desselben gegen das thum als der Gegensatz einer spröden Nationalsitte gegen das n Staat unentbehrliche Nivelliren des Gesetzes gefaßt; und en diese kaiserliche Auffassung kann Hermas von seiner Auf- des Christenthums aus als des dem wahren Christen im- en Gesetzes einer obern Stadt in seiner schönen ersten Pa- ingehen.

n nun so Alles ungezwungen zusammenstimmt, den Hirten ächtes Erzeugniß der Zeit darzuthun, der er angehören will, man nicht mehr dem Ungewissen das Gewisse opfern dürfen. rde auch die Abneigung gegen den Inhalt und Charakter Schrift schwerlich mächtig genug gewesen sein, die hier be- Annahme zur Herrschaft zu bringen, wenn sie nicht an dem rischen Kanon und den damit zusammenhängenden apokryphen chten eine auf den ersten Blick blendende Bestätigung besäße. ie Unsicherheit des Zeugnisses bekennen fast Alle, welche dann nit einigen Beschränkungen sich desselben bedienen. Die That- selbst ist oben schon richtiggestellt. Der Fragmentist verräth seinen Eifer, daß die Meinung von einer früheren Entstehung Buches, auf welche sich, nach seiner Entgegnung zu schließen, on ihm abgewiesene Forderung gegründet haben muß, nicht die ung einiger Wenigen ist. Die Forderung selbst, daß nämlich Hirt dem kirchlichen Kanon einverleibt und im Gottesdienst en werde, mag vereinzelt aufgetaucht sein; aber nicht blos in , auch anderwärts wurde sie gestellt und abgelehnt (Tertull., pud. 10). Wenn Tertullian in seiner heftigen Weise der That- der Nichtaufnahme in den Kanon das inter apocrypha et a judicari substituirt, so ist das natürlich keine genaue Wie- be des Sinnes, in welchem jenes geschah. Nicht einmal der mentist scheint sich darüber klar geworden zu sein, daß sein est mit solcher Begründung das Buch zugleich zu einem Falsi-

ficat mache. Mögen ihn dogmatische Ansichten feindlich
Buch gestimmt haben, oder andere Gründe, jedenfalls
Halbheit seiner Polemik gegen den Hirten ein hohes A
Buches in der römischen Gemeinde auch bei Denen, wel
gerade im öffentlichen Gottesdienst vorgelesen haben woll
rend er diesen Letzteren scharf entgegentritt, erlaubt er a
deren Seite nicht nur die Privatlectüre, sondern erkenn
Nothwendigkeit und Pflicht solcher Benutzung an (leg
Einen Werth hat nun seine Behauptung der Abfassung
durch den Bruder des Bischofs Pius offenbar nur dann
eine für ihn in ihrer Richtigkeit zu erhärtende geschich
ist. Wäre sie aber dies gewesen, er würde es schwerli
so nackten Behauptung haben bewenden lassen. Ver
daher, wie fast allgemein geschieht, darauf, in dieser
eigentlich geschichtliche Nachricht zu erkennen, hält m
Gründen, die mir nicht beweisend sein würden, für unn
sehr unwahrscheinlich, daß der Bruder des Pius unse
schrieben habe, so sollte man auch nicht mehr von einer
haltenen richtigen Erinnerung reden, welche der Ann
Abfassung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts
diene [a]). Stelle man sich doch den hierzu erforderlich
lungsgang der Kunde des Buches vor! Um 150 t
der römischen Gemeinde auf mit dem offenbaren Anspr
Erzeugniß der Zeit um das Jahr 100 zu gelten. Es
der Erfolg zeigt, mit diesem seinem Anspruch sofort d
das Ansehen als eines fast heiligen Buches, welches
bis 40 Jahre nachher, wie in Rom, so in den Gemein
und Galliens genoß und welches der Fragmentist in ein
ten Zuspitzung bekämpfte, hat unser Buch nur auf G
gewinnen können, daß ihm sofort und völlig gelang,
gelten, wofür es sich ausgab. Wie unbequem diese Vor
wie gerne man es, um sie natürlicher zu machen, fäl
Buch nicht gerade aus derselben Gemeinde stammen w
es sich zunächst einführt, und aus so naher Zeit, der

a) So z. B. Lipsius a. a. O., S. 283.

kute noch deutlich erinnerten, man muß sie gleichwohl vollziehen. Die Frage nach der kritischen Befähigung jener Zeit bleibt hier anz außer Betracht. Es ist nur daran zu erinnern, daß die vielen elungenen piae fraudes jener Zeit zeigen, wie ernstlich man be-ogen sein wollte, und wie fern wenigstens die lesende und hörende Menge von der Höhe des literarischen Standpunktes war, auf elcher man sich die religiösen Schriftsteller jener Zeiten vielfach thend denkt. Es ist also schon schwer zu denken, daß außer dem erfasser irgend Jemand um die wahre Entstehungszeit des Buches was wußte. Aber gesetzt, es hätten wenige Eingeweihte darum wußt und hätten nicht geschwiegen, so müßte ihre doch jedenfalls nz bestimmte Kenntniß im Lauf von etwa vierzig Jahren sich llich ihrer Bestimmtheit entkleidet haben, so daß nur die vage inung blieb: „Es ist nicht so alt, wie die Menge meint", und um wieder die neue Bestimmtheit angenommen haben, daß es der ruder des Pius geschrieben habe. Ist nun diese Entwicklung vorstellbar und namentlich unwahrscheinlich, daß auch das Letztere on Inhalt der vom Fragmentisten benutzten Ueberlieferung war, dies vielmehr Conjectur auf Grund der Namensgleichheit, so nicht abzusehen, warum ein Mann, der eine so kühne Conjectur s historische Thatsache behauptete, überhaupt noch für seine Auf-llungen eines so schwachen Anhalts bedurfte, wie sie ihm jene bestimmt gewordene Erinnerung geboten hätte. Wir haben es o gewiß mit einer bloßen Conjectur zu thun und zwar mit einer rthlosen. Auch den Anhalt, welchen Gaâb der Behauptung des agmentisten an den späteren apokryphen Nachrichten gibt, wird n nicht zugestehen dürfen. Es ist zunächst nicht richtig, daß eudotertullian dem Bruder des Pius ein Buch über das Passa schreibe [a]); denn die Verse sagen nur, daß jener Hermas durch

a) So Gaâb, S. 13, oder sollte dies nur eine momentane Verwechselung mit dem Lib. pontific. sein? Solcher Versehen sind mehrere zu beklagen. Das ungriechische Wort S. 166, Z. 5, ist leider auch nicht als einer der sehr zahlreichen Druckfehler zu erklären. Auch ist zu rügen, daß der Verfasser, dem die schöne Ausgabe in Hilgenfeld's Nov. Test. e. can. rec. noch nicht vorlag, bald griechisch, bald lateinisch, einmal (S. 6) sogar nach der Seitenzahl der Ausgabe von Hefele citirt.

den Engel-Hirten Offenbarungen empfangen habe. Der p
gelicus zeigt, daß Pseudotertullian unser Buch meint, d
ebenso wie der Fragmentist dieses dem Bruder des Pius
Dieselbe noch nicht wesentlich erweiterte Ansicht begegn
dem Briefe des Pius, welcher älter sein muß als di
Hinsicht [a]) zweifelhafte Bemerkung des Lib. pontif.,
aus dem Briefe erklärt werden kann. Gaàb hätte es f
(S. 13. 52. 54) Jachmann (S. 18 f.) oder sonst Jen
schreiben sollen, daß das Buch, von welchem der Lib. po
sein Interpolator redet, den Zweck gehabt habe, die Pa
regeln, also eine Schrift über das Passa sei, während
gesagt ist, daß in dem von Hermas oder Hermes ge
Buche ein ihm vom Engel des Herrn in Gestalt des
gebenes Gebot enthalten sei, des Inhalts, daß das Passa
tag gefeiert werde. So falsch dies ist, so wenig gibt es
einen doppelten Schriftsteller Hermas anzunehmen. Am
aber hätte sich Gaàb, um einen vollständigen Doppelgäng
Hermas zu gewinnen und die Angabe des muratorischen
aus einer Verwechselung beider erklären zu können, auf d
logischen Studien (S. 14. 55) berufen sollen, welche de
Wisemann im Gewand eines immerhin anziehenden Ro
öffentlicht hat. Man kann in den Noten zum Lib. pon
bei Vignoli I, 29 das Material so ziemlich beisamm
welches der Dichter verwerthet hat. — Es scheint dur
sein, in welcher Reihenfolge ein Irrthum aus dem a
entwickelt hat: zuerst die Conjectur des Fragmentisten,
Jeden, der vom Bruder des Pius wußte und dem Buch d
ungünstig war, so nahe lag, daß dieselbe von Vielen ge
von Vielen wie von Pseudotertullian angeeignet sein ma
folgt die in ihrer Absicht deutliche Erfindung des Pi
dann die Angabe des Lib. pontif., welche ohne Ken

a) Auch diejenige Lesart, welche in den Text des Lib. pontif., z.
bibl. vit. pont., Rom. 1718, tom. I, p. 14 Aufnahme ge
„et praecepit ei“, verräth die Abstammung aus dem Briefe
schlich sich in das Chron. Eus.-Hieron. eine Notiz aus diesem
s. Pagi, Brev. hist. chron. crit. pontif. Rom. I, 27.

Iches aus Mißverstand des Briefes entstand und darum wohl
n Anderen, welche im Hirten vergeblich nach dem Passamandat
sucht hatten, wieder entfernt wurde, wenn sie nicht von Anfang
eine Interpolation ist; endlich das neue Mißverständniß, daß
r Lib. pontif. ein Buch De celebrando paschate erwähne.

Es bleibt also dabei, daß die Behauptung des Fragmentisten,
elche keinen Werth hat, wenn sie nicht eine genaue geschichtliche
achricht ist, und in der That keinen hat, da sie dies nicht ist,
len übrigen inneren und äußeren Gründen gegenübersteht, welche
s von Gaâb vertretene Urtheil über Verfasser und Abfassungs-
t erhärten. Es ist erfreulich, daß der Verfasser sein Resultat
cht wieder durch Heranziehung des Röm. 16, 14 erwähnten
mmes unsicher macht (S. 145, während nach anderen Stellen
r Verfasser erst im Verlauf der Arbeit sich darüber klar geworden
 sein scheint), und ebensowenig durch die von Thiersch vertretene
nahme einer Ueberarbeitung des alten Buches durch den spätern
rmas. Das bisher besprochene Urtheil des Verfassers, dessen
gründung, wie diese Bemerkungen zu zeigen suchten, mannich-
her Berichtigung und Vervollständigung bedürftig ist, erscheint
 das Werthvollste seiner Arbeit. Zu unbestimmt und fragmen-
isch sind seine Auslassungen über die theologischen Lehren des
rmas, um wesentlich fördernd auf den Gang der Untersuchung
wirken zu können. Weder in der christologischen Frage, noch in
 nach dem Verhältniß des Hermas zum Judenchristenthum und
n Paulinismus wird er seine Vorarbeiter überzeugen oder auch
r bedenklich machen, vor Allem deshalb nicht, weil er über wich-
ste Punkte selbst zu einem festen Resultate nicht gekommen ist *),
d weil nicht eine auf vollständiger exegetischer Untersuchung
hende Anschauung der anderen entgegentritt. Manches Licht hätte
ner der Erklärung des Hirten zu Theil werden können, wenn
 dem Verfasser gefallen hätte, die Untersuchung über das Ver-
tniß des Hirten zu den neutestamentlichen Schriften vollständiger
d minutiöser zu führen, als es S. 113—124 geschieht. Er
rde bei dieser Gelegenheit auch Lipsius' sehr richtige Hinweisung

*) S. z. B. S. 86 vgl. mit 92; ferner S. 181. 195.

auf die hebraisirende Diction des Hermas etwas wert
funden haben, als er es thut (S. 171). So, wie die U
jetzt vorliegt, kann sie nur als Erinnerung an die Aufg
Das eigentliche Interesse des Verfassers ist einer tiefer
rigeren Frage zugewendet, als die bisher berührten
Hermas, wenn er der ist, für den er sich ausgiebt, auch
was er erlebt haben will; hat er wirklich die Visione
deren Inhalt er aufzeichnet, oder fingirt er sie? Zw
hängt diese Frage mit der Echtheitsfrage nicht zusamme
Verfasser am Schluß es darstellt, wenn er sagt, man
Hirten trotz innerer und äußerer Zeugnisse für „ein
späterer Zeit" erklären, wenn man an eine urchristlich
nicht glaube, „wenn man alles Derartige, was mit den
auf Inspiration, Vision, Prophetie nach dem Hingang
auftritt, a priori für Fälschung, fraus pia oder imp
S. 200). Wie gewiß nach dem Sprüchwort der Satz
daß, wer einer auf Täuschung berechneten Fiction übe
nicht mehr Glauben verdient, wenn er göttliche Offenbarun
so verkehrt ist es doch zu sagen, daß, wer in einem
Punkte, in welchem man ihm mißtraute, gerechtfertigt
auch für alles Andere, was er behauptet, für etwas so
Ernstes, wie Offenbarungen der unsichtbaren Welt, Gla
sprucheu könne. Es kann etwas ein Machwerk sein,
späteren Zeit anzugehören; es kann Jemand ebensogu
Jahr 100 als um 150 den unbegründeten Anspruch er
pfänger göttlicher Offenbarung zu sein, und selbst das
nicht im Voraus bestimmen, ob nicht schon damals in
lichen Kirche dies unlautere Mittel der Darstellung e
löblichen Zwecke gedient habe. Auch das Urtheil der zeit
und der zunächstfolgenden kirchlichen Generation bindet
gelischen Theologen nicht in seiner Entscheidung darüber.
innere Gründe haben darüber zu entscheiden. Ich sage
es der Verfasser an inneren Gründen für seine entschie
nung jeder Fiction ganz fehlen lasse. Aber er erschwer
liche Lösung des Problems außerordentlich, indem er die
als ziemlich gleichbedeutend behandelt: Hermas hat wirkl

versichert, Visionen gehabt; Hermas war inspirirt oder ein Prophet; und die Schrift des Hermas ist inspirirt, aber darum noch nicht kanonisch [a]). Man kann dem ersten Satz beistimmen, was ich hiermit thue, und dennoch den zweiten, vollends den dritten verwerfen. Vision ist nicht Inspiration. Wie es dem Propheten nicht wesentlich ist, Visionen empfangen zu haben, ehe er redet oder schreibt, so macht der Empfang oder das Erleiden von Visionen noch nicht zum Propheten. Hermas selbst will, wie schon oben noch wohl richtig bemerkt wurde, kein Prophet sein; er nimmt für seine mündliche und schriftliche Mittheilung [b]) der empfangenen Eindrücke nur redlichen Willen und Wahrhaftigkeit in Anspruch, keineswegs göttliche Einwirkung oder auch nur natürliche Geschicklichkeit. Wenn wir ihn selbst schon nicht inspirirt und einen Propheten nennen werden, so noch weniger seine Schrift deshalb eine inspirirte, weil sie Bericht von empfangenen Visionen ist, wenn anders wir eine Schrift inspirirt nennen, um diejenige, bei ihrer Entstehung wirksame Providenz Gottes zu bezeichnen, welche sie geeignet macht, ein Wort Gottes an die Gemeinde zu sein. Auch damit ist noch nicht gesagt, daß sie kanonisch sei; denn es kann ein Buch in der genannten Weise entstanden sein und doch vom Geist der den Kanon sammelnden Kirche mit Recht ausgeschieden sein, weil es von nur momentaner Bedeutung war. Indem der Verfasser die Schrift des Hermas inspirirt nennt und gegen die von Thiersch gewollte Scheidung des göttlich Gegebenen und menschlicher Zuthat Einspruch erhebt, stellt er sich im Grunde die Aufgabe, den ganzen Lehrgehalt des Hirten als schriftmäßig und wahr zu erweisen. Er zeigt sich auch einmal (S. 146) geneigt, das menschlich Mangelhafte auf schwerfälligen Styl und gewisse überkommene Begriffe zu reduciren; aber, wie auf den anders urtheilenden Leser die apologetische Darstellung der Lehre des Hermas in vielen Punkten nicht überzeugend wirkt [c]),

---

a) S. 5. 10 f. 42. 145 ff. 153. 202.

b) Ich sehe ab von der Schrift Vis. II, 1 sq., welche nicht den Bericht von einer Vision zum Inhalt hat, sondern selbst Inhalt einer Vision ist.

c) Daß z. B. Hermas die biblische Engellehre nicht überschreite S. 148 ff., daß der Engel im fünften Gleichniß das Fasten als ascetisches Hilfsmittel empfehle S. 187, wird Niemand zugeben dürfen.

so ist der Verfasser selbst hierin seiner Sache nicht ge
doch kam für die Aufrechthaltung seiner These hierauf
Es zeigt sich diese Unsicherheit nicht blos in der Erlaubni
uns gibt, doch noch eine Scheidung anzustellen, so oder äh
Thiersch es that (S. 152); deutlicher noch in der wi
Berufung auf die Unantastbarkeit der Regel Gal. 1,
S. 42. 146 Anm.). Paulus setzt dort, indem er über
bis zu einem Engel im Himmel aufsteigt, die sehr abstra
lichkeit, daß ein solcher Lüge verkündige, was nicht der
kann, ohne daß er aufhört, ein guter Engel zu sein. I
Verfasser diesen Satz auf den Hirten angewendet wissen
es schwerlich seine Absicht, die Frage zur Discussion zu
zur Zeit des Hermas eine große Revolution der Art in
welt stattgefunden habe, oder nicht; sondern der Sinn
innerung kann nur der sein, daß auch in die Berührun
Visionärs mit der unsichtbaren Welt Trübendes sich
könne, und daß dies auch dann stattfinden könne, wenn
setzung in den ekstatischen Zustand, das γενέσθαι ἐν π
weder ein Produkt eigenwilliger Schwärmerei, noch eine
dämonischer Kräfte, sondern eine Wirkung Gottes mit
Zweck ist. Ist aber dies zugestanden, so darf die Altern
mehr lauten: göttliche Offenbarung, oder Betrug? sond
der Vision ein mittlerer Charakter zuzuschreiben, wel
höheren oder niederen Grad der Reinheit schon der ersten
Conception, ein sei es willkürliches, sei es instinctives F
des vom Geiste Gottes ausgegangenen Anstoßes zuläßt.
innerliche Conception fällt noch nicht zusammen mit d
stellerischen Conception des Buches, das davon erzählt
schon der Weg „aus dem Auge durch den Arm in de
des Malers, dem sein Original sitzt, lang ist und viel d
loren geht, wie viel länger und gefährlicher der Weg au
ständen der Entzückung bis zum schriftlichen Ausdruck eines
Mannes, dessen Gedächtniß oft nicht reicht, um den An
Vision mit ihrem Ende in Einklang zu erhalten! Der
wird auch diesen unvollständigen Bemerkungen in etwas
Sinne seinen Satz entgegenhalten (S. 145): „Man w

nicht, was echt und ursprünglich, und was unecht und späterer Zusatz ist". Wir wissen es nicht a priori; aber in dieser Lage befinden wir uns oft genug gegenüber sehr wichtigen Dingen; in dieser Lage befand sich die Kirche auch gegenüber den schriftlichen Erzeugnissen, welche später ihren Kanon bildeten; in derselben auch gegenüber allem Visionären und Ekstatischen, so lange es in der Kirche sich regte, und es bleibt die Frage offen, ob sie immer die richtige Antwort gegeben hat. Es ist dies Element nicht in der Weise aus dem kirchlichen Leben verschwunden, daß an die Stelle göttlicher Inspiration und gottgewirkter Ekstase das reine Nichts oder die dämonische Karrikatur trat, sondern so, daß ein allmähliches Nachlassen der Uebermacht des Geistes über die Natur seiner Organe stattfand.

Der „trostlosen Evacuation" der Geschichte von allem Uebernatürlichen will der Verfasser an seinem Theile auch auf dem patristischen Gebiete entgegentreten; es liegt da ohne Zweifel eine wissenschaftliche Aufgabe; es werden noch manche Versuche zur Herstellung eines wahrhaft historischen Standpunktes für die Beurtheilung der ältesten christlichen Literatur gemacht werden müssen; aber es wird der Verfasser dem zustimmen, daß man bei solchem Bestreben die Vertreter einer anderen Geschichtsauffassung vor Allem an Akribie übertreffen muß, wenn man mit ihnen verhandeln will.

Göttingen.

Lic. th. Th. Zahn.

2.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments
historisch-kritische Untersuchungen von Karl Heinri
Dr. theol. und phil., Professor an der Königl.
schule zu Meißen. Leipzig, T. O. Weigel.
VIII und 250 SS. 8°.

Während der von demselben Verfasser im Jahre 1862 i
Verlage erschienene Commentar zu Jeremias, w
durch gesunde Exegese, besonnene Kritik und liebevolles
auf den Inhalt und Geist der Weissagungen Jeremia's a
die verdiente Anerkennung in weiteren Kreisen gefunden h
der Ungunst, mit welcher in unseren Tagen die historis
Erforschung des A. T.'s betrachtet wird, zu fürchten,
Wenige der vorstehenden Schrift die ihr gebührende
schenken werden. Umsomehr ist es Pflicht, auf ihre
aufmerksam zu machen, zumal sie geeignet wäre, die, wie
in's Stocken gerathene Kritik des Pentateuchs und de
historischen Bücher des A. T.'s wieder in Fluß zu bring

Sie besteht aus zwei selbständigen, aber innerlich in
zu einander stehenden Abhandlungen. Die erste hat es
weise mit dem Pentateuch, die andere mit der Ch
thun. In jener hat sich der Verfasser die Aufgabe geste
Deuteronomium ausgehend den verschiedenen Theilen der
Gesetzgebung ihren Platz in der Geschichte anzuweisen un
sammenhang damit darzulegen, wie sich von der Ueberarb
älteren Werkes durch den sogenannten Jehovisten an die
heit dieser Bücher durch Erweiterung und Fortsetzung gesta
Der Gang der Untersuchung ist klar, übersichtlich und zu
Seinen Ausgang nimmt der Verfasser vom Deuteronomi
dessen Entstehung in der Regierungszeit Josia's für Al
ernstlich auf Kritik eingehen, ein fester Punkt sei. Dar

er gerade die Zeit Josia's nennt, wollen wir nicht mit ihm rechten, da es für die weitere Untersuchung keine wesentliche Bedeutung hat, ob man das Deuteronomium einige Jahrzehnte oder auch gegen ein Jahrhundert höher hinaufrückt oder nicht. — Nach einem jedenfalls beachtenswerthen Versuch, die ursprüngliche Gestalt des Deuteronomium zu ermitteln, weist nun der Verfasser eingehend das Verhältniß nach, in welchem dasselbe zu den vorausgehenden Büchern des Pentateuchs steht. Zunächst führt er viel vollständiger und mehr in das Detail eingehend, als es bisher geschehen ist, den Beweis dafür, daß die Geschichtserzählung der drei mittleren Bücher des Pentateuchs dem Deuteronomiker schon vorgelegen hat. Zu diesem Zweck sammelt er die im Deuteronomium vorkommenden Rückbeziehungen auf die dort berichteten Geschichten, macht auf die Freiheit aufmerksam, mit welcher der Deuteronomiker in vielen Einzelheiten von jener Erzählung abweicht, aber auch auf das auffallende Zusammentreffen in einer Reihe charakteristischer Ausdrücke und Redewendungen, und folgert hieraus mit gutem Recht, daß derselbe trotz jener Abweichungen, nicht aus der mündlichen Ueberlieferung oder aus anderen schriftlichen Quellen, sondern nur aus der uns vorliegenden Geschichtserzählung geschöpft haben kann. Beiläufig werden zugleich manche Belege dafür beigebracht, daß der sogenannte Jehovist mit dem Deuteronomiker nicht identisch sein kann. Diese ganze Beweisführung gehört zu den sorgfältigst ausgeführten und überzeugendsten Partieen des Buches; nur hätte vielleicht noch bestimmter nachgewiesen werden können, daß die Geschichtsdarstellung der mittleren Bücher des Pentateuchs gerade in der uns vorliegenden Zusammenarbeitung aus den Bestandtheilen verschiedener Quellenschriften schon dem Deuteronomiker vorlag, ein Nachweis, der namentlich aus der Bezugnahme auf die Kundschaftergeschichte (5 Mos. 1, 36. 38), aus 5 Mos. 1, 9—18 vgl. mit 2 Mos. 18, 13 ff. und 4 Mos. 11, aus 5 Mos. 9, 9—11. 18 vgl. mit 2 Mos. 24, 18 und 34, 28 und aus der Art und Weise, wie der Deuteronomiker die vierzig Wüstenjahre unterzubringen sucht, geführt werden kann. — Der Verfasser beweist sodann, daß ebenso auch die in 2 Mos. 20—23. 34 und 13 enthaltenen Gesetze dem Deuteronomiker vorgelegen

haben. Dagegen verrathe er keine Bekanntschaft mit de[r]
gebung des Buches Leviticus und den mit dieser zusammen[g]
Gesetzen in den Büchern Exodus und Numeri [a]). Hinsichtl[ich]
letzteren wird dann nachzuweisen versucht, daß die Fest-, die
die Zehnt- und Erstgeburts-Gesetze, die Beschreibung der S[tiftshütte]
und die Bestimmung über die Kopfsteuer erst der Zeit
Exile angehören könnten. Nunmehr ergeben sich dem
auch noch einige andere Stücke des Pentateuchs, welche
später Zeit gemachte Zusätze zu betrachten sind. Nachdem
noch geschichtliche Beweise für das späte Zeitalter der Ge[setze]
des Leviticus angeführt sind, wird schließlich die Entsteh[ung]
aller einzelnen, der späteren Zeit angehörigen Abschnitte zu
gesucht.

Das Resultat ist im Wesentlichen folgendes: Die G[rundlage]
des Pentateuchs bildet ein elohistisches Geschichtswerk,
in der Mitte des achten Jahrhunderts oder in der Zeit
(S. 111 f.) von dem sogenannten Jehovisten unter
verschiedener theils mündlicher, theils schriftlicher Quellen d[er]
lieferung überarbeitet wurde. In dem Werke befanden
wenige Stücke gesetzlichen Inhalts, wie 1 Mos. 17. 2
20—23. 34; in der Hauptsache war es ein Geschichtsw[erk]
zwar war auch die Geschichte der nachmosaischen Zeit bis
(S. 104) darin verzeichnet, wie sich denn auch seine
außer dem Pentateuche in den Büchern Josua, Richter,
und in 1 Kön. 1—10 nachweisen lassen.

Darauf hat in der Zeit Josia's der Deuteronomi[ker]
im achtzehnten Jahre jenes Königs aufgefundene Gesetzbu[ch]
4, 45 — 28, 69 geschrieben, in welches er in 5 Mos.
eine ältere, die Gesetze des Exodus ergänzende Gesetzsamml[ung]
nahm, aus der auch 5 Mos. 17, 1; 6. 7; 19, 14 und
27, 15—26 entnommen sind. Dies Gesetzbuch fügte
in der Zeit nach Jojachin (S. 8), in das jehovistische
indem er es durch 5 Mos. 1—4 an das Vorausgehende

---

a) Der Kürze wegen nennen wir im Folgenden diese Gesetzgebung
levitische oder die des Leviticus.

das jehovistische Stück 5 Mos. 27 einschaltete und überarbeitete und 5 Mos. 29 und 30 beifügte. Den übrigen Theil des jehovistischen Werkes von 5 Mos. 31 bis 1 Kön. 10 überarbeitete er und schrieb selbst was noch im Buch der Könige folgt, mit Ausnahme der Schlußverse 2 Kön. 25, 22—30, die erst später hinzugefügt wurden. Der Verfasser ist geneigt, den Propheten Jeremias mit diesem Schriftsteller zu identificiren.

Auch der Prophet Ezechiel hat verschiedene Gesetzesaufzeichnungen ausgehen lassen; dahin gehören die Stücke 3 Mos. 18—23. 25 und 26 und das Sabbatsgesetz in 2 Mos. 31; unter ihnen sind 3 Mos. 18 und 3 Mos. 20 Aufzeichnungen wesentlich derselben Gesetze, die aber für verschiedene Anfragende bestimmt und von einander unabhängig waren. Es bildeten diese Gesetze ein besonderes Buch 3 Mos. 18—26.

In der Zeit Esra's und wohl von Esra selbst wurde dann die Gesetzgebung des Pentateuchs ergänzt, theils durch Aufnahme des eben erwähnten, die Ezechiel'schen Stücke enthaltenden Buches, theils durch die vielleicht von Esra selbst und jedenfalls in der Zeit des zweiten Tempels geschriebenen Stücke 2 Mos. 12, 1—28; 43—51; 25—31; 35—40. 3 Mos. 1—16 (worunter nur in 3 Mos. 11 ein älteres Gesetz); 24, 10—23. 4 Mos. 1, 48—10, 28; 15—19; 28—31; 35, 16 — 36, 13; jedoch ist bei einzelnen dieser Stücke von geschichtlichem Inhalte, wie bei 4 Mos. 16 und 31, nur Ueberarbeitung einer älteren Grundlage anzunehmen.

Seinen letzten Abschluß erhielt das Werk jedoch erst in der Zeit bald nach Esra (S. 75), in welcher noch Zusätze wie 2 Mos. 30, 11 ff. 3 Mos. 27, vielleicht auch 2 Mos. 36, 8 — 38, 20 und einige andere (S. 87 Anm.), gemacht wurden.

Vorstehendes Ergebniß ist von dem Verfasser nicht in allen seinen Theilen neu begründet worden; mit den früher erschienenen Untersuchungen der Mitforscher genau bekannt, fußt er vielfach auf diesen, und setzt Manches unter Hinweis auf die von Anderen gegebenen Beweisführungen voraus; darunter auch Manches, was nach meiner Ueberzeugung nicht haltbar ist. Dahin gehören Annahmen wie die, daß der sogenannte Jehovist ein bloßer Ergänzer und Ueberarbeiter ist (möchten sich doch einmal diejenigen, welche diese Ansicht immer

noch vertreten, mit den in Hupfeld's „Quellen der Ge
entgegengestellten Instanzen gründlich auseinandersetze
daß die Ueberarbeitung der ältesten, den Büchern Richter,
und 1 Kön. 1—10 zu Grunde liegenden Quellenschriften
herrührt; und ebenso die Annahme, daß es der Deute
war, der auch diese Bücher überarbeitet und das Uebri
Büchern der Könige geschrieben hat. Indeß haben wir
Streitpunkte hier nicht weiter einzugehen. Wir beschrä
auf den eigentlichen Kern der Untersuchung, auf das ei
lichste und am eingehendsten begründete Ergebniß derselben
die Gesetzgebung des Leviticus und was aus den
Exodus und Numeri zu ihr gehört, betrifft. Diese Ge
wird von den meisten Kritikern in der Hauptsache als
elohistischen Werkes, also als Bestandtheil der ältesten G
des Pentateuchs, und als viel älter denn das Deuterono
trachtet. Der Verfasser kehrt das Verhältniß um, inder
Gesetzgebung erst der Zeit des zweiten Tempels zuweist;
wird zugestehen müssen, daß diese Ansicht über das Verh
deuteronomischen zu der levitischen Gesetzgebung hier in
stalt und einer Begründung vorliegt, welche sie viel an
erscheinen läßt, als sie sich bei Vatke, von Bohlen und
darstellte. Jedoch kann ich nicht verhehlen, daß trotzdem
suchung unseres Verfassers mir nicht vorsichtig genug S
Schritt vorwärts zu schreiten scheint; die Tragweite der an
Argumente ist oft nicht gehörig ermessen; da und dort
die betreffenden Gesetzesstellen nicht genau genug exegetis
sucht. Von der Richtigkeit des Ergebnisses vollends habe
nicht überzeugen können.

Freilich muß die große Schwierigkeit anerkannt werden
der gewöhnlichen Ansicht dadurch bereitet wird, daß die v
Geschichte so überaus wenige Zeugnisse von dem Vorh
der in der levitischen Gesetzgebung beschriebenen Institutio
weist, dagegen vielfach Verhältnisse voraussetzt, die nich
passen. In der Zeit des zweiten Tempels dagegen ist die
Gesetzgebung in's Leben getreten. Da ist es denn sehr b
daß das Bestreben, auch ihr einen bestimmten Platz in

schichte anzuweisen und dadurch eine klare und in sich wohlzusammenhängende Anschauung von dem Entwicklungsgange der Institutionen und der Religion Israels zu gewinnen, zu der von dem Verfasser vertretenen Ansicht führen kann. Jene Schwierigkeit ist damit beseitigt; aber es fragt sich, ob man sich nicht dabei in neue und größere verwickelt, und ob nicht entscheidende Instanzen eine solche Lösung des Problems verbieten.

Vorab sei in aller Kürze darauf hingewiesen, daß die Zeit Esra's und die zunächstfolgende Zeit durchaus nicht mehr in dem Maße, wie gewöhnlich angenommen wird, den Charakter einer Restaurationsperiode an sich trüge, wenn ein so bedeutender Theil des Gesetzbuches damals erst entstanden wäre. Die Grundlage der gottesdienstlichen und bürgerlichen Ordnungen der Gemeinde des zweiten Tempels wäre gerade in den Theilen, welche den Charakter des Volkslebens und der Religion Israels von der Zeit Esra's an vorzugsweise bestimmt haben, nicht das alte Gesetz, wie es in einem schon als heilige Urkunde geltenden Schriftwerke verzeichnet war, sondern eine durch ihren levitisch-priesterlichen Geist von der zur Zeit Josia's eingeführten deuteronomischen sehr merklich sich unterscheidende neue Gesetzgebung gewesen; die Autorität des geschriebenen Gotteswortes und seine Heilighaltung hätten also auch an der Ausgestaltung dieser letzten Entwicklungsphase der israelitischen Religion einen beträchtlich geringeren Antheil, als man ihr gewöhnlich zuschreibt. Nun darf man allerdings die von unserm Verfasser (S. 71 f.) angeführten Zeugnisse über die Art der Wirksamkeit Esra's und Nehemia's nicht übersehen; aber doch ist diese durchaus getragen von dem Ansehen, welches Esra als gesetzeskundiger und gesetzeseifriger Schriftgelehrter genießt; und dies wäre kaum begreiflich, wenn Esra selbst an der Zusammenstellung und Abfassung des Gesetzbuches in so bedeutendem Maße betheiligt wäre. Mir wenigstens scheint dadurch das Vorhandensein eines im Wesentlichen abgeschlossenen „Buches des Gesetzes Mosis" vorausgesetzt zu werden, dessen göttliche Autorität und Verbindlichkeit im Allgemeinen anerkannt wurde und immer vollere Anerkennung fand (vgl. bes. Neh. 8). Ich begnüge mich hierauf hingedeutet zu haben.

Ebenso will ich auf ein gewichtiges Bedenken, welches
der entgegengesetzten Seite aus gegen die Ansicht des A
erhebt, nur kurz hinweisen. Nach ihm hätte sowohl die
schrift des Pentateuchs, als das von dem Jehovisten übe
Werk, also der Pentateuch in seiner vordeuteronc
Gestalt, nur äußerst wenige Stücke gesetzlich
halts enthalten, nämlich außer dem Bundesbuch 2 Mos.
nur 1 Mos. 17. 2 Mos. 13 und 34. Eine solche Ar
Gesetzesaufzeichnungen neben einer schon sehr beträchtlichen
samkeit in Aufzeichnung der nationalgeschichtlichen Ueberlie
die doch anderwärts länger als die gesetzlichen Ordnun
Rechtsgewohnheiten der schriftlichen Fixirung zu entbehren
von Mund zu Mund fortgepflanzt zu werden pflegen, ist
scheinlich und gegen die Analogie der Literaturentwicklung
Völker, auch mit Stellen wie Hos. 8, 12. 2 Sam. 22, 2
wenn der Psalm nicht von David herrührte) schwer zu
Sodann fordert der Charakter der Grundschrift des Pe
geradezu die Annahme, daß dieselbe eine größere Samm
Gesetzen enthalten habe. Die Bestandtheile unserer Genesi
ihr wirklich angehören, zeugen deutlich davon, daß ihr me
und summarischer Geschichtsbericht in einem dienenden Ve
steht zu dem Bericht über die Feststellung der rechtlichen un
dienstlichen Ordnungen in dem Gottesreiche, auf welche
fasser sein Augenmerk hauptsächlich gerichtet hat. Bezeichn
doch von vornherein jede Epoche durch ein theokratisches
dessen Festsetzung gleichsam das bleibende Ergebniß derse
die Schöpfungsepoche durch die Heiligung des Sabbats, di
fluthsepoche durch das Verbot des Blutgenusses und die S
der Heiligkeit des menschlichen Lebens, und die Epoche Al
durch die Einsetzung der Beschneidung; und wird doch sei
stellung, abgesehen von den Hauptepochen, nur da umständ
weitläufig, wo, wie in 1 Mos. 23, sein rechtsgeschichtliches
in das Spiel kommt. Da erscheint es mir denn äußerst
scheinlich, daß sein Werk über die durch Mosen begründete
lichen und gottesdienstlichen Ordnungen nicht mehr enthalte
soll als jene wenigen Stücke; namentlich hinsichtlich der Gott

ordnungen kann einem Schriftsteller, der in 1 Mos. 17 so aus-
ührlich von der Beschneidung handelt, die compendiarische Kürze,
n welcher dieselben dort behandelt sind, schwerlich genügt haben. —
Dazu kommt noch ein Anderes: anerkanntermaßen sind eine be-
rächtliche Anzahl der Cultusgesetze des Leviticus in der
Darstellung und Ausdrucksweise, namentlich in einigen charak-
eristischen Ausdrücken und Redewendungen der Beschneidungs-
erordnung (1 Mos. 17) so ähnlich, daß man darin von
her einen starken Beweis dafür erkannt hat, daß auch jene der
rundschrift angehören; am meisten aber gilt dies von dem Pesach-
setz (2 Mos. 12, 1—28 und 43—50). Ist es nun wahrschein-
h, daß von diesen einander so ähnlichen Gesetzen das eine wirklich
r älteren Gesetzgebung, die übrigen aber erst der nachexilischen
Zeit angehören? Unser Verfasser sucht sich (S. 92 f.) dieser
Instanz durch die Annahme zu entledigen: in jenem Pesachgesetz
l das Beschneidungsgesetz der Grundschrift unmittelbar berück-
tigt; und ebenso habe letzteres bei der nach Alterthümlichem
ebenden Formulirung der Gesetze im Exil und nach demselben
Vorbild gedient, oder die Verwendung derselben Formeln sei
raus zu erklären, daß dieselben in gewissen Kreisen priesterlicher
chtslehrer zu jeder Zeit gebräuchlich waren. Allein diese Aus-
ft kann nicht befriedigen: denn angesichts der Thatsache, daß
e Ausdrücke und Redewendungen in der deuteronomischen Gesetz-
ung sich nicht finden, theilweise auch durch andere, ebenso stehend
rauchte Formeln ersetzt sind (z. B. das וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ
ch וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ), und daß sie ebenso theilweise den Gesetz-
mmlungen 2 Mos. 20—23 und 3 Mos. 18—20 fremd sind,
cheint sowohl die Annahme, daß dieselben zu jeder Zeit übliche
setzestermini waren, als die andere, daß die Gesetzesaufzeichner
nachexilischen Zeit, denen auch die eben genannten größeren Ge-
essammlungen vorlagen, ihre Ausdrucksweise vorzugsweise nur
h jenem Beschneidungsgesetz gebildet haben, unzulässig. Uebrigens
delt es sich auch nicht blos um die von unserem Verfasser
. 93) angeführten Formeln, sondern um den ganzen Charakter
Schreibart; und auch von einzelnen Formeln lassen sich meh-
: anführen, darunter auch solche, welche die levitischen Cultus-

gesetze mit anderen Stücken der Grundschrift (außer 1
gemein haben; z. B. das umständliche „und sie thate
Jehova befohlen hatte, also thaten sie“ (1 Mos. 6, 2
7, 6; 12, 28. 50; 39, 32. 43; 40, 16. 4 Mos. 1,
8, 20; 9, 5; 17, 26); die Formel בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה (1 M
17, 23. 26. 2 Mos. 12, 17. 41. 51. 3 Mos. 23, 1
29. 30. 5 Mos. 32, 48); „er und seine Söhne mit ihn
6, 18; 7, 7. 13; 8, 16. 18; 9, 8. 2 Mos. 28, 1. 41
3 Mos. 8, 2. 30; 10, 9. 14. 15. 4 Mos. 18, 1. 2. 7
ferner die in 3 Mos. 11 vorkommenden Ausdrücke der G
מִין, שֶׁרֶץ (außerdem auch 3 Mos. 5, 2; 22, 5), אָכְלָה (
25, 6), רֶמֶשׂ u. s. w. — So erheben sich also auch
Seite her gewichtige Bedenken gegen das Ergebniß un
fassers.

Prüfen wir dasselbe nun aber etwas eingehender vo
ihm selbst gewählten Ausgangspunkt, dem Deuterono
Nur mit den Gesetzen 2 Mos. 13. 20—23 u. 34 sol
teronomiker bekannt gewesen sein, nicht aber mit den levi
tusgesetzen. Nun ist es allerdings richtig und auch v
erkannt worden [a]), daß da, wo die Gesetze des Leviticus
älteren Gesetzen im Widerspruch stehen, die deuterono
stimmungen sich an die letzteren anschließen, und daß g
der ersteren im Deuteronomium nicht berücksichtigt sin
gegen ist es für mich zweifellos, daß die Behauptung u
fassers viel zu weit geht, daß vielmehr **eine Beka
des Deuteronomikers mit manchen anderen
des Leviticus unmöglich in Abrede gestell
kann, und seine Gesetzgebung im Vergleich
levitischen sich im Ganzen und im Einzelne
jüngere erweist.**

Unter den Belegen für diese Behauptung stellen wir
Speisegesetz (5 Mos. 14, 3—21) voran. Daß dies

a) Vgl. meine „Gesetzgebung Mosis im Lande Moab“, S.
S. 54 Anm. 3, S. 72.

b) Vgl. ebendas., S. 11.

asselbe Gesetz ist, welches etwas ausführlicher auch in 3 Mos. 11 h findet, ist bei dem Zusammentreffen in Inhalt, Anordnung und arakteristischen Ausdrücken nicht zu bezweifeln. Nach der gewöhn-hen Ansicht nun hat der Deuteronomiker aus dem vollständigeren teren Gesetz das, was ihm am wichtigsten war, ausgezogen, und n Ende noch eine andere Speisesatzung, die sich in der älteren esetzgebung an anderer Stelle zweimal findet (2 Mos. 23, 19; 4, 26), hinzugefügt. Unser Verfasser will umgekehrt annehmen: e kürzere deuteronomische Fassung des Gesetzes sei die ältere und sprüngliche, die in 3 Mos. 11 dagegen eine spätere, durch Bei-fung genauerer Bestimmungen vermehrte Reproduction (S. 66 f.). dessen konnte ihm der undeuteronomische Charakter der Formu-ung nicht entgehen, und er gesteht daher zu, daß der Deutero-miker seinerseits „vielleicht" schon ein älteres Verzeichniß benutzt e (S. 22. 67). Man vergegenwärtige sich nun den Sachver-t: in 3 Mos. 11 ist das Gesetz Bestandtheil einer Gesetzes-mmlung, deren charakteristisches Gepräge auch ihm eigen ist; im uteronomium steht es dagegen in einer Gesetzsammlung, deren akteristisches Gepräge ihm so fremd ist, daß die Annahme der lehnung aus einer älteren Urkunde nicht abzuweisen ist. Dazu mt, daß mehrere der für die Formulirung des Gesetzes charak-stischen Ausdrücke (die im Deuteronomium eben nur in ihm kommen) der aus der Genesis wohlbekannten Schreibweise des fassers der Grundschrift angehören (s. oben). Wie unnatürlich heint da neben der einfachen Annahme, daß 3 Mos. 11 ein Be-dtheil der Grundschrift und daher dem Deuteronomiker bekannt , die Hypothese des Verfassers, die uns zumuthet, noch ein tes älteres Verzeichniß anzunehmen, das eigenthümlicher Weise so auffallend mit der Schreibweise der Grundschrift berührte! — sichtlich des Einzelnen, was der Verfasser für die Ursprünglich- der deuteronomischen Gesetzesgestalt geltend macht, bemerke ich : es entspricht ganz dem sonstigen Verfahren des Deuterono-rs, daß er das ältere Gesetz auf der einen Seite nur in aus-artiger Kürze, und zwar *ziemlich sorglos*, reproducirt, und der anderen Seite doch auch wieder einige Zusätze macht, von n der wichtigste, die Einzelaufzählung der eßbaren Vierfüßer

(5 Mos. 14, 4. 5), nicht nur ganz entbehrlich, sonder
dem aus 3 Mos. 11 herübergenommenen, weil für di
Bestimmungen erforderlichen V. 6 unpassend und störe
also als späterer Zusatz kennzeichnet. — Daß er den
Gesetzes von 3 Mos. 11, 24 an nicht mehr reproducirt,
weise darin seinen Grund, daß darin vorzugsweise vo
unreinigung durch Berührung der Aase die Rede is
er sich darauf beschränken will anzugeben, was nicht
werden soll (5 Mos. 14, 3); und doch gibt er in
Herübernahme der Worte וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ aus 3 Mos.
willkürlich Zeugniß davon, daß das Gesetz in seiner u
Gestalt auch jene andere Art der Verunreinigung mit b
Die Erlaubniß, die Heuschrecken zu essen, hat er wegg
ihm die Sache nicht wichtig genug war; daß das Ess
erst in späterer Zeit Sitte geworden sei, wird schwer
mit unserm Verfasser deshalb annehmen, weil in de
von Johannes dem Täufer berichtet wird, daß er He
gessen habe!! Ganz unrichtig ist auch die Annahme,
mung über das Essen von einem gefallenen Thie
11, 40 und 17, 15 sei im Vergleich mit 5 Mos. 14,
mäßigung; denn schon 3 Mos. 17, 16 zeigt, daß jene
das Essen von dem Gefallenen keineswegs freigeben
mäßigung ist vielmehr auf Seite des Deuteronomike
גֵּר das Essen von dem Gefallenen ganz freigibt,
Stellen dem גֵּר dieselbe Verpflichtung auferlegen, wie d
Israeliten. Diese Gleichstellung Beider in gewissen V
und Rechten ist auch nichts der späteren (nachexilisch
gehöriges, sondern kommt schon in den anerkannt ält
vor (2 Mos. 20, 10; 23, 12); diejenige Gleichstel
die erst Ezechiel (47, 22) in Aussicht nimmt, ist
Art. — Auch daß der Deuteronomiker am Ende das
Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, beigefüg
zweifellos aus 2 Mos. 23, 19 herübergenommen ist, z
Gesetz bei ihm nicht in seiner ursprünglichen, sondern
Gestalt vorliegt.

Hat nun dem Deuteronomiker das Speisegesetz 3 M

ılegen, so wird man dies auch hinsichtlich der übrigen zu jenem
hörigen Reinigkeitsgesetze 3 Mos. 12—15 annehmen müssen. Und
n Beleg dafür liegt ja in 5 Mos. 24, 8 vor; allerdings wird
er nicht das geschriebene Aussatzgesetz, sondern die von den Priestern
gebende Unterweisung ausdrücklich erwähnt; allein schon die Wort-
rbindung נֶגַע־הַצָּרַעַת, die sonst nur in 3 Mos. 13 und 14 vor-
mmt, und noch mehr die Hinweisung auf von Jehova den
riestern gegebene Befehle (כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם), wie solche eben
3 Mos. 13 und 14 verzeichnet sind, beweisen, daß der Deutero-
miker jenes Gesetz doch vor Augen hat. Darauf, daß die spe-
lle Bestimmung 5 Mos. 23, 12 f. die allgemeinere in 3 Mos.
, 16 zur Voraussetzung hat, wollen wir kein Gewicht legen. —
gegen ist die Bevollmächtigung, nach Belieben in den einzelnen
ädten Thiere zu schlachten und zu essen, in 5 Mos. 12, 15 f.
—22 durch den Gegensatz zu den in Jerusalem zu haltenden
fer-, Zehnt- und Erstgeburtsmahlzeiten für sich allein kaum ge-
gend motivirt; man wird wohl eine ausdrückliche Aufhebung des
ausführbar gewordenen, älteren Gesetzes 3 Mos. 17, 3 ff. darin
den müssen [a]), umsomehr, da auch das beigefügte Verbot des
utgenusses und besonders dessen Motivirung in 5 Mos. 12, 23
Hinblick auf 3 Mos. 17 (vgl. bes. V. 14) geschrieben zu sein
eint. —

Von den Satzungen in 3 Mos. 18—20 kommen zwar einzelne
h in verschiedenen Stellen des Deuteronomium vor, aber meist
anderer Formulirung, so daß ein Abhängigkeitsverhältniß damit
ht zu erweisen ist; nur die Stellen 3 Mos. 19, 19 und 5 Mos.
, 9—11, sowie 3 Mos. 19, 13 und 5 Mos. 24, 14 f. sind ein-
der so ähnlich, daß die eine von der andern abhängig sein muß;
beiden Fällen ist der secundäre Charakter der deuteronomischen
rmulirung unverkennbar; denn die in 3 Mos. 19 ist kürzer, wäh-
d der Deuteronomiker namentlich in der zweiten Stelle in seiner

---

a) Vgl. a. a. O., S. 29. — Auch der Verfasser selbst findet darin die Auf-
hebung „eines alten Brauchs"; vgl. seine Abhandlung „Zur Geschichte des
Stammes Levi" in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des
A. T.'s, Heft 1, 1867, S. 81 f.

rhetorischen Manier paraphrasirt a); und in der ersteren
im Deuteronomium das unverständlich gewordene Fremd
durch den Zusatz „Wolle und Leinen zusammen" erläuter
wie der Verfasser z. B. die alte Satzung 2 Mos. 21, 16
24, 7 durch den Zusatz „von deinen Brüdern, von d
Israels", oder das Gebot 2 Mos. 23, 5 in 5 Mos. 2
gewöhnlichere, leichter verständliche Formulirung, oder
בֵּין הָעַרְבַּיִם 2 Mos. 12, 6 in 5 Mos. 16, 6 durch „A
Untergang der Sonne" erläutert.

Ob die Bestimmungen 5 Mos. 15, 21 und 17, 1
22, 21 ff. fußen, mag dahingestellt bleiben. Dagegen
Bekanntschaft des Deuteronomikers mit den Festgesetze
leren Bücher des Pentateuchs nicht zu bezweifeln sein.
hält er sich sachlich und im Ausdruck vorzugsweise a
gesetze in 2 Mos. 23. 34 und 13. Aber schon der
kommt in diesen Gesetzen nur 2 Mos. 34, 25 vor, un
in einer im Hinblick auf das Pesachgesetz in 2 Mos.
nommenen späteren Umformung des Gebots 2 Mos. 23
die Verbindung "עָשָׂה פֶּסַח לַי׳ stammt aus 2 Mos. 12,
9, 2—14; vollends die Uebertragung dieser Redens
ganze siebentägige Opfer- und Festfeier bezeugt bestimm
hier die jüngste Formulirung der Festgesetze vorliegt.
Festgesetze handeln nämlich ganz gesondert von der Pes
von dem Mazzotfest, ohne irgend welche Verbindung d
zudeuten; denn in 2 Mos. 12 ist die Einschiebung des
gesetzes in das Pesachgesetz anerkanntermaßen eine gan
und nichts Ursprüngliches. Noch in 3 Mos. 23, 5 ff.
28, 16 ff., wo beiderlei Feierlichkeiten allerdings ebenso
gereiht werden, wie sie zeitlich aufeinander folgten, ist
die Pesachfeier von dem Mazzotfest noch bestimmt geso
der Deuteronomiker hat, was dort ohne Verbindung n
steht, zusammen verschmolzen, indem er eine einzige Fest
macht, von der er, nicht ohne mit unterlaufende Unklarh

a) Auch 5 Mos. 25, 13—16 darf man wohl als eine paraphraſ
holung von 3 Mos. 19, 35 f. ansehen.

drücke gebraucht, die sich nach ihrem ursprünglichen Sinne theils auf die eine, theis auf die andere Feier bezogen. — Seine Bekanntschaft mit dem Pesachgesetz in 2 Mos. 12 verräth er auch durch die Entlehnung des Ausdrucks בְּחִפָּזוֹן aus 2 Mos. 12, 11 [a]) und die daraus und wohl auch aus 2 Mos. 12, 34. 39 abgeleitete Bezeichnung des ungesäuerten Brodes durch לֶחֶם עֹנִי, welche der Bedeutung, die dasselbe sonst hat, widerstrebt. Und auch die ausdrückliche Erklärung: das Pesach könne nicht in jeder beliebigen Stadt geopfert werden, verbunden mit der sonderbaren Ermächtigung, am Morgen nach der Pesachfeier dürfe man in seine Zelte gehen (5 Mos. 16, 5. 7), kann wohl nur im Hinblick auf 2 Mos. 12 geschrieben sein, im Gegensatz zu welchem Gesetz der Deuteronomiker das Opfer nach Jerusalem verlegen will, während er das Essen des ungesäuerten Brodes im Wohnsitz eines Jeden (vgl. 2 Mos. 12, 20) zu verwehren, keinen Grund hat, und darum die Heimkehr schon am Morgen nach der Pesachfeier erlauben zu wollen scheint. — Der Ausdruck עֲצֶרֶת aber für die gottesdienstliche Versammlung des siebenten Tages in 5 Mos. 16, 8 ist gewiß aus 3 Mos. 23, 36. 4 Mos. 29, 35, wo die Schlußfeier des Laubhüttenfestes so heißt, entnommen; denn auch der deuteronomische Name des letzteren חַג הַסֻּכֹּת (5 Mos. 16, 13. 16; 31, 10) kann nur aus 3 Mos. 23, 34 entlehnt sein (in 2 Mos. 23 und 34 heißt es חַג הָאָסִיף); die siebentägige Feier ist ebenfalls noch nicht in den Festgesetzen des Exodus, sondern erst 3 Mos. 23 erwähnt; und auch in der deuteronomischen Beschreibung derselben erinnert der Ausdruck in V. 14 und 15 an 3 Mos. 23, 39—41. Daß nämlich in diesen Punkten das umgekehrte Abhängigkeitsverhältniß stattfinde, kann man bei der sonstigen Abhängigkeit des deuteronomischen Festgesetzes von älteren Vorlagen nicht wohl annehmen.

Es dürften diese Belege ausreichen als Beweis dafür, daß dem Deuteronomiker nicht blos der Geschichtsbericht, sondern auch die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs schon vorlag; und so werden wir auch in der Erwähnung der aus Akazien-

a) Der Verfasser nimmt S. 36 sehr unwahrscheinlich an, daß der Ausdruck in der Exodusstelle aus dem Deuteronomium entlehnt sei.

holz bestehenden Lade, die Moses auf göttlichen
für die Gesetzestafeln anfertigte (5 Mos. 10, 1. 3. 5. 8),
Bekanntschaft mit 2 Mos. 25, 10 ff., aus der Erwäh
Priesterthums Aaron's und Eleazar's (5 Mos. 10, 6), au
ziehung auf das Urim und Tummim (5 Mos. 33, 8) un
ausdrücklichen Hinweisung auf ein Wort Jehov
welchem Levi kein Theil und Erbe mit seinen Brüdern
vielmehr Jehova selbst sein Erbe sein sollte (5 Mos. 10, 9
14, 27. 29; 18, 1 f.), auf seine Bekanntschaft mit den
gesetzen, namentlich mit 4 Mos. 18, wo V. 20 und 2
Ausdrücke gebraucht sind, aus dem Bericht über die Au
der drei transjordanischen Freistädte (5 Mos. 4, 41 ff.)
den Mehreres genauer bestimmenden Satzungen über M
Todtschläger (5 Mos. 19, 1 ff.), auf seine Bekanntschaft m
35, 9 ff., und aus der langen Ankündigung des S
Fluches in 5 Mos. 28 auf seine Bekanntschaft mit der
kürzeren Rede 3 Mos. 26 (vgl. bes. 5 Mos. 28, 22. 23 m
26, 16. 19), die sich auch in 5 Mos. 4, 27 ff. (vgl. 3
38 ff.) verräth, schließen müssen.

Hierzu kommt nun noch, daß eine Reihe von Sp
späteren Zeitverhältnisse, welche die deuteronomi
gebung aufweist, in der levitischen Gesetzgebung sich ni
darunter auch solche, deren Fehlen unbegreiflich wäre,
letztere wirklich aus den Verhältnissen der nachexilischen
wachsen wäre, und daß die Abweichungen der deuteronom
setze von den levitischen sich leicht als eine theils den Z
nissen Rechnung tragende, theils die strenge Durchführung
centration alles Opfercults auf Jerusalem bezweckende,
auf die älteste Gesetzgebung zurückgreifende Umgestaltung
tischen begreifen lassen, nicht aber umgekehrt. Warum
in der levitischen Gesetzgebung nicht, wie in der deutero
von einem bestimmten Ort die Rede, den sich Jehova
Stämmen erwählt, um seinen Namen daselbst wohnen
Warum kommen die Stadtältesten, die es doch auch in
exilischen Zeit noch gab, in jener nirgends vor? Warum
sie als Gerichtsbehörde nur die עֵדָה, während im Deute

eine ausgebildete Gerichtsorganisation vorausgesetzt ist? Und was den andern Punkt betrifft, so versuche man es doch einmal, ob z. B. das Zehntinstitut der levitischen Gesetzgebung als eine in den kümmerlichen Zeiten der Gemeinde des zweiten Tempels erst entstandene Umgestaltung des deuteronomischen Zehntinstituts geschichtlich zu begreifen ist! Müßte sich dann nicht auch in ersterem irgend eine Spur der deuteronomischen zweifachen Verwendungsweise des Zehntens (Zehntmahlzeiten und dreijähriger Zehnte) erhalten haben? Und wenn die eigenhändige Denkschrift Nehemia's in Neh. 13, 12 f. vgl. 5 a) und Mal. 3, 10 bezeugen, daß zur Zeit des zweiten Tempels der Zehnte nach Jerusalem in die Tempelvorrathskammern zum Unterhalt der dort Dienst thuenden Priester und Leviten abgeliefert wurde, warum wäre denn in der levitischen Gesetzgebung allen Leviten ohne Unterschied das Verzehren des Zehntens an jedem beliebigen Orte verstattet, und nur die Ablieferung des Zehntens vom Zehnten an die Priester geboten, warum nicht jene den Verhältnissen und Bedürfnissen der nachexilischen Zeit viel mehr entsprechende, auch in einer Beziehung enger an die deuteronomische Zehnteinrichtung sich anschließende (5 Mos. 12, 17 f.) Ablieferungs- und Verwendungsweise beibehalten worden? — Daß sich dagegen umgekehrt das deuteronomische Zehntinstitut als Umgestaltung des levitischen sehr leicht begreifen läßt, glaube ich (a. a. O., S. 45 ff. u. bes. S. 120 ff.) nachgewiesen zu haben. — So wird es wohl auch hinsichtlich der deuteronomischen Gesetzgebung bei dem Ausspruch de Wette's (Opuscc. theol., p. 160) bleiben: „Deuteronomium prioribus libris tamquam fundamento niti quaevis pagina docet."

Die von unserm Verfasser gegebenen Erklärungen über die geschichtliche Entstehung der levitischen Cultusgesetze aus den Verhältnissen der exilischen und nachexilischen Zeit sind auch großentheils sehr unbefriedigend. Am meisten gilt dies von dem, was S. 34 ff. über das Pesachgesetz in 2 Mos. 12

a) Die Stellen Neh. 10, 31—40; 12, 44—47, nach welchen ganz dem älteren Zehntgesetz gemäß verfahren worden sein soll, gehören zu den von dem Chronisten herrührenden Zusätzen zu der Denkschrift Nehemia's.

bemerkt ist. Dasselbe soll den Brauch darstellen, wie e
Exil durch die Umstände habe gestalten müssen. Nur w
Exil keinen Tempel und keine opfernden Priester gab, s
Häusern eine Art von Opfermahlzeit gehalten, statt d
deren Thürpfosten mit Blut bestrichen und das Opfer
Hausvater dargebracht worden sein. In der Erklärung d
bräuche aus einem bloßen vorübergehenden Nothstand
vollständige Verkennung ihrer Bedeutung, da sie vielmeh
Hupfeld überzeugend nachgewiesen hat [a]) — aus der
der Pesachfeier sich unmittelbar ergeben, und nur in
eingeführt worden sein können, in welcher die Idee, daß g
ein priesterliches Volk sei (2 Mos. 19, 6), noch kräftig g
um sich neben dem Mittleramt des Aaronitischen Pri
wenigstens in dieser einen Opferfeier geltend zu machen.
der Concentration alles Opfercults auf Jerusalem, die
teronomiker auch für das Pesachopfer geltend macht,
alte Brauch so umgestaltet, daß nunmehr, wie bei andere
das Blut an den Altar geschwenkt wurde und die mittler
tigkeit der Priester auch hier sich eindrängte (2 Chr. 3
35, 11), womit freilich die ursprüngliche Bedeutung der
wenig verwischt und beeinträchtigt wurde; und die s
staltete Pesachfeier ist die in der Zeit des
Tempels gebräuchliche. — Wo wäre denn auch ein
liche Spur davon zu finden, daß man im Exil in dem
einen Ersatz für das durch die Zerstörung des Tempels w
Opfer gesucht und gefunden habe? Den Glauben, daß
nischen Lande Jehova überhaupt keine Opfer dargebrac
könnten, bezeugen doch wohl alle Schriftstücke aus der
Exils und der unmittelbar vorangehenden und folgenden
mentlich findet sich auch in Jes. 40—66 keinerlei Bez
eine solche Pesachfeier; vielmehr bezeugt diese Weissagung
Jehovacultus der Exulanten sich auf Gebet, Beobachtung d
und Reinigkeitsgesetze, Halten von Fasttagen und Feier de
beschränkte, während Opfer nicht dargebracht wurden (Jes. 4

a) De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione. P.

weshalb die Werkgerechten sich auch Jes. 58, 2ff. nur auf die Verdienstlichkeit ihres Fastens, nicht wie in der vorexilischen Zeit auf die ihrer Opferdarbringungen berufen. — Noch ein Beispiel! Nach S. 63 soll die Anordnung 2 Mos. 30, 13ff. nebst dem Bericht über ihre Ausführung 2 Mos. 38, 26 aus der Zeit nach Esra herstammen, weil laut Neh. 10, 33 erst in der Zeit Esra's und Nehemia's die jährliche Abgabe von einem Drittel Schekel zur Bestreitung der Kosten des Gottesdienstes eingeführt und erst später auf einen halben Schekel (Matth. 17, 24) erhöht wurde. In jenen Exodusstellen ist aber gar nicht von einer jährlichen Abgabe die Rede [a]), sondern nur von einem Sühngeld, welches bei Volkszählungen oder vielmehr bei Aufnahme der waffenfähigen Mannschaft entrichtet werden sollte; und diese Anordnung ruht auf der alterthümlichen Vorstellung, daß solche Zählungen den Zorn der Gottheit rege machen, die im A. T. auch durch 4 Mos. 31, 48ff. und 2 Sam. 24 bezeugt ist. Mit der richtigen Auffassung des Sinnes jener Stellen fällt die Combination des Verfassers von selbst dahin. — Vergeblich suchen wir auch nach einer Antwort auf die naheliegende Frage: wie denn eine in der Zeit des zweiten Tempels entstandene Gesetzgebung die damals angesehenste Levitenclasse, die der Sänger und Musiker, so ganz unberücksichtigt lassen konnte, daß sie auch nicht von ferne auf eine derartige Function der Leviten hindeutet. Hier tritt recht deutlich an den Tag, wie wenig es angeht, die Gesetzgebung des Leviticus als aus den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit des zweiten Tempels hervorgewachsen, anzusehen.

Gegen die Ansicht des Verfassers muß auch das bedenklich machen, daß er zu ihrer Durchführung die Ueberarbeitung einer Reihe von geschichtlichen Abschnitten des Pentateuchs in der Zeit des zweiten Tempels annehmen muß. Eine nähere Prüfung der Geschichtserzählung dürfte zudem herausstellen, daß diese die in die nachexilische Zeit verwiesenen Gesetze in noch beträchtlich weiterem Umfang voraus-

a) Erst der Chronist hat die Stelle so aufgefaßt, ohne Zweifel gemäß dem zu seiner Zeit schon herrschend gewordenen Brauch, die Tempelsteuer von einem halben Schekel zu entrichten; vgl. 2 Chr. 24, 5ff.

setzt, und daß man sich durch Ausscheidung aller derarti
standtheile in das Bodenlose verliert.

Auch die äußeren Zeugnisse, welche der Verfasser
für seine Ansicht geltend macht, kann ich nicht beweisend
Denn wenn auch in Amos 5, 25 vorausgesetzt wird, da
während der vierzigjährigen Wüstenwanderung keine Opfe
bracht habe (wozu Jos. 5 vgl. 4 Mos. 9, 1 ff. stimmt),
daraus noch nicht, daß die Opfergesetze des Leviticus zu s
noch nicht vorhanden waren, sondern nur, daß nach her
Annahme der geregelte Opfercultus erst nach der Besitzna
naans eingerichtet wurde, und daß der Pentateuch, soweit
vorhanden war, noch nicht als eine von Moses herrührende
tische Urkunde des Gesetzes Jehova's heilig gehalten wurde,
auch noch mit seiner Darstellung im Widerspruch stehen
ditionen lebendig bleiben und als unter dem Volke verbreitet
gesetzt werden konnten. Und mehr wird man auch aus Jer
nicht folgern dürfen, wenn man den Wortlaut nicht mehr
lässig ist, urgiren will. Jedenfalls nämlich kommt es
wesentlich darauf an, daß nicht die Forderung von Opfern,
nur die des Gehorsams die Grundlage war, auf welche
mit den Vätern zur Zeit der Ausführung aus Egypten d
abgeschlossen hat, kraft dessen er ihr Gott und sie sein
sollten; und dies stimmt nicht nur zu den Voraussetzun
Deuteronomiums a), sondern auch zu der Darstellung der
Bücher des Pentateuchs, nach welchen der Bund abgeschlosse

a) Zu diesen Voraussetzungen des Deuteronomiums gehört übrigen
— wie unser Verfasser S. 70 vgl. S. 11 f. angibt — daß nu
Gebote am Horeb geoffenbart wurden. Denn das וְלֹא יָסָף 5
sagt nach dem Zusammenhang nur, daß Gott unmittelbar in
Person am Versammlungstage (5 Mos. 9, 10; 10, 4; 18, 16)
Feuer und Wolkendunkel heraus dem Volke nicht mehr als die
kund gemacht habe, während, wie wiederholt ausdrücklich bemerkt
5 Mos. 4, 13 f.), weitere Offenbarungen durch Mosen vermitt
Dagegen betrachtet der Deuteronomiker allerdings nur die zehn
selbst verkündeten Worte als Grundlage des am Horeb g
Bundes.

ehe die Opferthora gegeben wurde (2 Mos. 19, 5; 24, 3 ff.). — Wenn nun auch Jeremias von der Voraussetzung ausgeht, daß der geregelte Opfercultus erst im heiligen Lande eingerichtet worden ist, und wenn auch er den Pentateuch noch nicht wesentlich anders ansieht, als die älteren Propheten, so konnte er sich wohl so ausdrücken: das Wort und Gebot Jehova's an die Väter zur Zeit des Auszugs aus Egypten habe nicht Brand- und Schlachtopfer betroffen, sondern Jehova habe Gehorsam gefordert. Die den Wortlaut urgirende Folgerung, daß Jeremia und seine Zeit von einer von Gott am Sinai gegebenen Opfergesetzgebung überhaupt nichts gewußt habe, daß also auch noch kein Buch vorhanden gewesen sein könne, in welchem eine solche verzeichnet war, kann schon darum nicht richtig sein, weil das (von Jeremias allerdings fast ausschließlich benutzte) Deuteronomium das Vorhandensein der levitischen Gesetzgebung voraussetzt; wie denn auch schon Jesaias in Jes. 4, 5 unverkennbar die Stelle 2 Mos. 40, 38 vor Augen hat, Jeremias selbst seine Bekanntschaft mit der levitischen Gesetzgebung wenigstens nicht ganz verleugnet (vgl. Jer. 2, 3 mit 3 Mos. 22, 10. 12. 16. Jer. 32, 7. 8 mit 3 Mos. 25, 25 ff. Jer. 34, 8 mit 3 Mos. 25, 10. 40), und sein Zeitgenosse Ezechiel dieselbe vielfach bekundet (vgl. z. B. Ez. 4, 14; 22, 26).

Die Abweichungen der von dem letzteren Propheten in Cap. 42—48 für das neue Gottesreich entworfenen Gottesdienstordnungen und Priestersatzungen von der levitischen Gesetzgebung beweisen ebenfalls nur, daß diese noch nicht das Ansehen einer für alle Zeiten gültigen heiligen Urkunde gewonnen hatte; wogegen ihr Vorhandensein gerade auch durch diesen Entwurf bezeugt wird; denn seine einzelnen Bestimmungen sind vielfach eine ganz unverkennbare Wiederholung oder Umgestaltung jener Gesetzessatzungen, wie z. B. die Verbrennung des Sündopferfarrens an einem besonderen Ort des Hauses außerhalb des Heiligthums (Ez. 43, 21) an die Stelle der Verbrennung desselben außerhalb des Lagers tritt, wie die Priestersatzungen (Ez. 44, 21 ff.) die des Gesetzes nur in einzelnen Punkten, besonders hinsichtlich der Erlaubniß, eine Wittwe zu heirathen, verschärfen u. s. w.; auch werden manche Gesetzesvorschriften vorausgesetzt, ohne wiederholt zu werden, z. B. Ez. 44, 26 die über die

Reinigung der an Leichen Verunreinigten (4 Mos. 19),
46, 17 die über das Jobeljahr (3 Mos. 25) u. s. w.
Unser Verfasser will sich hier freilich damit helfen,
Ezechiel selbst zum Verfasser der Gesetze 3 Mos.
25. 26, sowie des Sabbatgesetzes 2 Mos. 31 macht (S
und Bertheau hat dieser Ansicht wegen der angeblich
diesen Capiteln hervortretenden Uebereinstimmung der Geda
des Sprachgebrauchs mit denen Ezechiels seinen vollen B
schenkt [a]). „Wie wäre es denkbar" — meint er — „da
vom ganzen Pentateuche und seiner Gesetzgebung nur diese
Capitel nachgeahmt, ja nach ihnen seine Sprache gebilde
In der That kann auch nicht in Abrede gestellt werden,
auffallend viele charakteristische Ausdrucksweisen dieser Ca
Ezechiel wiederfinden. Aber es haben auf die Diction die
pheten auch andere Bestandtheile des Pentateuchs nachweis
fluß geübt; so gebraucht er z. B. die Formel der Gr
בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה in 2, 3; 24, 2; 40, 1; das Wort מִין
die Formel רֵיחַ נִיחֹחַ in 6, 13; 16, 19; 20, 28. 41;
druck „Brod Gottes" vom Opfer in Ezech. 44, 7 und
in Ezech. 46, 13; die auch von Jeremia aus dem Pentat
nommene Formel „und ich werde euch Gott sein und ihr
Volk sein" in Ezech. 11, 20; 14, 11; 34, 24; 36,
23. 37; ferner חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ in Ezech. 1, 9 entl
2 Mos. 26, 3; in Ezech. 4, 5 f. ist Gedanke und Ausd
4 Mos. 14, 34 gebildet; in Ezech. 28, 13 hat der Proph
bar 2 Mos. 28, 17 f. vor Augen; der Ausdruck in Ezech.
42, 20; 44, 23 stammt aus 3 Mos. 10, 10; in Ezech.
46; 44, 8. 14. 15. 16; 48, 11 kommt die in Levit
Numeri häufige Redensart שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת vor; Ezech. 44,
auf 3 Mos. 10, 9 zurück, Ezech. 44, 28 auf 4 Mos.
Ezech. 44, 29 auf 4 Mos. 18, 9. 10 u. bes. 14 u. s.
wäre leicht, noch manche Belege dafür anzuführen, daß
aus der levitischen Gesetzgebung überhaupt, nicht blos aus
bezeichneten Capiteln, sich Vieles angeeignet hat. Verhält

a) Vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie 1866, Heft 1, S. 155f

o, ist es dann zu verwundern, daß er, der Priester, gerade mit
em Priestergesetz 3 Mos. 21—22, 16, er, der in's heidnische Land
Weggeführte, mit dem vor dem Thun der heidnischen Egypter und
ianaaniter warnenden (3 Mos. 18, 2; 20, 23) Gesetzesabschnitt
Mos. 18—20 und mit der dem Volke für den Fall der beharr-
chen Widerspenstigkeit solches Geschick ankündigenden Drohrede
Mos. 26 (die aber auch schon der Deuteronomiker und Jeremias
nnen), sowie mit den für die Exulanten doppelt wichtigen Sabbats-
eboten sich ganz besonders vertraut gemacht hat, so daß sie den
edeutendsten Einfluß auf seinen Ideenkreis und seine Ausdrucks-
eise geübt haben? Dagegen scheint mir die Annahme, daß er
lbst diese Capitel geschrieben habe — von Anderem abgesehen —
hon durch die sehr bedeutenden Abweichungen der Priester- und
ordnungen Ezechiel's von denen jener Gesetzesabschnitte ausge-
lossen zu sein. Man bedenke z. B. nur, daß bei Ezechiel nirgends
n einem Hohepriester die Rede ist, was gewiß nicht zufällig ist,
ndern wohl mit der an Jer. 3, 16 erinnernden Nichterwähnung
r Bundeslade zusammenhängt, wogegen in 3 Mos. 21 in Ueber-
nstimmung mit der sonstigen levitischen Gesetzgebung für den Hohe-
riester besondere Satzungen aufgestellt werden. Und wie sehr
eicht doch was Ezechiel über die Feste bestimmt von der Fest-
dnung 3 Mos. 23 ab, auch abgesehen von dem aus einem Ernte-
fest eingeschalteten Abschnitt 3 Mos. 23, 9—22. — Wir wollen
ch nicht ganz übergehen, daß von den Formeln, welche unser Ver-
sser als Ezechiel und den ihm zugeschriebenen Abschnitten des Pen-
teuchs gemeinsam anführt, einige auch sonst in der levitischen Ge-
tzgebung vereinzelt vorkommen: so das אני יהוה אלהיכם nicht blos
n der Spitze des Dekalogs, sondern auch 3 Mos. 11, 44. טִמֵּא
אֶת־מִקְדָּשׁ auch 4 Mos. 19, 20 vgl. 3 Mos. 15, 31; und daß
ndererseits so charakteristische Spracheigenthümlichkeiten von 3 Mos.
8—20 Ezechiel fremd sind, wie z. B. רָבַע oder הֵקִיא vom Land,
as seine Bewohner ausspeit. — Wir können diesen Erörterungen
folge in den Berührungen Ezechiel's mit den bezeichneten Pen-
teuchabschnitten einen Beweis nicht für deren Abkunft von Ezechiel,
ondern nur für ihr Vorhandensein zur Zeit Ezechiel's erkennen.
— Hinsichtlich der Stelle Esra 9, 11, in welcher der Verfasser

eine Spur davon findet, daß Esra sich der prophetisch
der in 3 Mos. 18 ff. enthaltenen Gesetze noch bewußt wa
sei schließlich nur in aller Kürze bemerkt, daß Esra dort n
3 Mos. 18, 24 f., als — wie S. 71 richtig angegel
5 Mos. 7, 1 ff. und 2 Mos. 34, 12 ff. vorzugsweise im
da aber das Gesetzesverbot nicht wirklich angeführt, da
wesentlichen Sinne nach auch von den Propheten wiederh
ist, und Moses mit unter den Begriff der Propheten fäl
er es als „durch deine Knechte, die Propheten" verkündet,
bestimmte Folgerungen in Bezug auf die Entstehungsweis
tateuchs oder einzelner Theile desselben halte ich unter
ständen und angesichts des allgemeinen, umfassenden Ausdr
Knechte, die Propheten" nicht für gerechtfertigt.

Der Versuch einer Lösung des Problems, wie es
ist, daß die vorexilische Geschichte vielfältig
nisse voraussetzt, die zu der levitischen Gese
nicht passen, auf Grund der Ansicht, daß die letzt
theils schon in der Grundschrift des Pentateuchs enth
kann hier nicht unsere Aufgabe sein; es kann hier nur
werden, auf welchem Wege nach des Referenten Ueberz
Lösung zu suchen ist. Zunächst scheint mir der Abstan
den gottesdienstlichen Verhältnissen, wie sie in der vorexi
in Wirklichkeit bestanden, und der Gottesdienstordnung d
vielfach größer dargestellt zu werden, als geschichtlic
ist. So halte ich es — um einen besonders wichtigen Pu
zuheben — für weit über das rechte Maß hinausgehend,
hauptet wird, daß sich in der vorexilischen Geschichte keine
Rangunterschiedes zwischen Priestern und Leviten finde (
und daß das Priesterthum nur überhaupt als den Lev
speciell als den Aaroniten zukommend gegolten habe.
der pentateuchischen Ueberlieferung Aaron in der mosai
Inhaber des in seiner Familie erblichen Priesterthums g
steht fest, auch abgesehen von Stellen wie 4 Mos. 1—4 u
(die unser Verfasser als in der nachexilischen Zeit überarbeit
Denn überall erscheint er und nach seinem Tode sein So
als der Priester κατ' ἐξοχήν, und nirgends findet sich

avon, daß neben ihm und seinen Söhnen auch noch Andere des riesteramts gepflegt haben [a]). Es gilt dies namentlich auch von lchen Abschnitten, deren Zugehörigkeit zur Grundschrift anerkannt , z. B. 4 Mos. 20, 22 ff., wo auch eine besondere Amtstracht aron's erwähnt ist; vgl. 4 Mos. 27, 18 ff.

Aber auch in der ganzen folgenden Zeit bis zum Exil finden ir **wenigstens am Centralheiligthum**, in Silo, Nob und Jerusalem, nur Aaroniten im Besitz des mit dem Mittleramt r die gesammte Nation betrauten Priesterthums (vgl. Richt.), 28. 1 Sam. 1, 3 vgl. 2, 28; 14, 3; 21, 1 ff.; 22, 20 ff. Sam. 8, 17; 15, 24 ff. 1 Kön. 2, 26 f. 35), während nicht-aronitische Leviten nur an anderen Heiligthümern priesterliche unctionen verrichtet zu haben scheinen; auf diesen Sachverhalt deutet uch Ezechiel in Ezech. 44, 10. 12 vgl. 15 hin. — Der Widerspruch zwischen den gottesdienstlichen Verhältnissen der vorexilischen eit und der Gottesdienstordnung des Leviticus ist namentlich auch durch gesteigert worden, daß man aus der Nichterwähnung mancher ttesdienstlicher Einrichtungen auf ihr Nichtvorhandensein schloß; ch dieses argumentum e silentio halte ich, wo nicht andere wichtige Beweisgründe hinzukommen, für trügerisch. Wird doch gar im Gesetz selbst der Zehnte, obschon seine Entrichtung sicherlich wie auch der Verfasser S. 48 anerkennt — ein alter Brauch r, erst in 3 Mos. 27 erwähnt; und haben doch fast alle Erwähnungen einzelner gottesdienstlicher Gebräuche in den vorderen opheten nur den Charakter des Zufälligen und Gelegentlichen [b]).

---

a) Daß in 2 Mos. 24, 5 „die Jünglinge der Söhne Israels" als Priester fungiren, und in 2 Mos. 19, 22. 24 proleptisch schon Priester erwähnt werden, kann hier ebensowenig in Betracht kommen, als daß Aaron in 2 Mos. 4, 14 auch einmal „der Levite" genannt ist; denn selbstverständlich ist hier die Zeit **vor** Errichtung des Priesterthums aus dem Spiel zu lassen.

b) Umsoweniger sollte man so unzweideutige Zeugnisse, wie das für das Vorhandensein von zu heiligem Gebrauch bestimmten silbernen Trompeten in 2 Kön. 12, 14 vgl. 4 Mos. 10, 1 ff., so gering taxiren, wie unser Verfasser S. 88 zu thun scheint.

Immerhin aber bleibt der nicht in Abrede zu stell
schied der vorexilischen gottesdienstlichen Verhältnisse und
dienstordnung des Leviticus noch bedeutend genug. Aber
auch unser Verfasser, wiewohl er die ganze levitische
in die Zeit verweist, in welcher man auf's eifrigste b
Alles dem Gesetzbuch gemäß zu ordnen, noch das B
von Gesetzen anerkennen, die nicht zur Ausführun
men sind? So bemerkt er S. 23, daß das auch
Ansicht schon in der Grundschrift des Pentateuchs enthal
Gesetz über die Freilassung der hebräischen Leibeigenen im
Dienstjahre (2 Mos. 21, 2 ff.) „nicht zu allgemeiner
gekommen", und daß ebenso die Anordnung über das
(2 Mos. 23, 11) „nie in's Leben getreten" sei. S
weist er auch S. 26 ff. darauf hin, daß, wie bei ande
so auch bei den Israeliten, die staatlichen und rechtlic
tungen viel mehr durch Herkommen, alte Gewohnheiten
dige Ueberlieferungen, als durch geschriebene Gesetze bestim
und daß es — wie Jer. 34, 8 ff. zeige — überaus
Einrichtungen, die nicht auf uralter Sitte beruhten, s
das Privatrecht eingriffen, durchzuführen, mochten sie
als heilige Pflicht dargestellt und geboten werden. A
in die Zeit des Exils, resp. des zweiten Tempels ver
setzen muß er für eines, die Anordnung des Jobeljahres,
daß sich von seiner Ausführung auch in der späteren Z
eine Spur finde (S. 80). — Wenn wir nun als
aus welchem die levitische Gottesdienstordnung und
hervorgegangen ist, die Priesterschaft am Centralheiligt
trachten haben, kann es auffallen, wenn manches darin
nicht zur Durchführung kam? wenn namentlich die B
und Forderung einer einzigen Opferstätte für das gan
zur Zeit Hiskia's die eingewurzelte, dem alten Ge
20, 24 ff. entsprechende Praxis, an verschiedenen heiligen
Landes zu opfern (deren weitere Ausbildung und Au
Höhencultus war), nicht beseitigen konnte, und auch die
der aaronitischen Priesterschaft in vieler Beziehung Postu

nd eben nur am Centralheiligthum selbst gewahrt werden konnten?
Trat auch die ganze Gesetzgebung als Aufzeichnung der auf Moses
zrückgehenden Gesetzesüberlieferungen auf — und zwar insofern
nit gutem Grund, als sie im Ganzen und Großen theils auf mo-
uischen Einrichtungen und Anordnungen beruhte, theils eine weitere
oncrete Detailausführung und Anwendung mosaischer Principien
ar — so konnte ihr dies doch nicht zur Ueberwindung entgegen-
ehender gottesdienstlicher und rechtlicher Gewohnheiten verhelfen.
Denn es fehlte eben dem Gesetzbuch noch die Anerkennung, daß es
ne authentische Aufzeichnung jener Ueberlieferungen und in allen
inen Bestimmungen die Kundmachung des Gesetzes Jehova's sei.
nd solche Anerkennung konnte es auch nicht gewinnen, so lange
ie Kundmachung und immer neue Bezeugung des Gesetzes Jehova's
ich vorzugsweise in der Predigt der Boten, die Gott fort und
rt zu seinem Volke sendete, in dem lebendigen Wort der Offen-
rung durch die Propheten, erkannt und anerkannt wurde; und am
nigsten konnten die einzelnen detaillirten und in allerlei Aeußer-
ikeiten sich verlierenden Satzungen eines geschriebenen Gesetzes
f Anerkennung ihrer göttlichen Verbindlichkeit rechnen, während
anerkannten Prediger des göttlichen Gesetzes alles Gewicht nur
f die wesentlichen Grundforderungen des geoffenbarten Gottes-
lens legten. So kam es, daß die levitische Gottesdienstordnung,
schon sie großentheils schon in der Grundschrift des Pentateuchs
zeichnet war, während der vorexilischen Zeit in Allem, worin
mit der herrschenden Praxis im Widerspruch stand, nur so viel
nerkennung und Durchführung fand, als die Leiter
d Machthaber, namentlich die Könige, ihre Grund-
ße geltend zu machen sich angelegen sein ließen, wie
nentlich Hiskia den Grundsatz der einheitlichen Opfercultstätte
die ganze Nation zur Geltung brachte. So konnte es auch
mmen, daß die jüngste Gesetzgebung, die deuteronomische, die nach
Weise und in dem Geiste der Propheten das Gesetz Jehova's
eugte, und in ihren Gottesdienst- und Rechtsordnungen den be-
henden Verhältnissen, Gebräuchen und Gewohnheiten in mancherlei
odificationen der älteren Gesetzgebung Rechnung trug, durch das

Zusammenwirken der Prophetie (Jeremias, Hulda), d
thums und des Priesterthums am frühesten allgemeine A
fand, und durch den Eifer und die Energie eines gott
Königs durchgeführt wurde; wogegen die ältere levitis
gebung mit ihren mancherlei Satzungen erst in der Ze
diger in das Leben trat, als man nach dem Erlöschen de
das geschriebene Gesetzbuch als die Kundmachung d
Jehova's zu betrachten und heilig zu halten gelernt hatte
noch auf eine bedeutende Gegenwirkung der früheren a
gottesdienstlichen und rechtlichen Gewohnheiten zu stoßen —
Lebenskraft im Exil gebrochen war — alle Verhältniss
setzesbestimmungen gemäß ordnen konnte.

So dürfte der Widerstreit der gottesdienstlichen Ver
der vorexilischen Zeit mit der levitischen Gesetzgebung,
wirklich vorhanden ist, die Kritik keineswegs nöthigen,
gebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, trotz alle
stehenden Instanzen, für jünger als die deuteronomisc
ein Product der Zeit des zweiten Tempels zu erklären.

Weit mehr als mit dem Inhalt der ersten Abhandlu
ferent mit dem der zweiten einverstanden. Die Aufga
sich der Verfasser hier gestellt hat, ist eine Vergleichung d
der Chronik in Inhalt und Darstellung mit den ä
schichtsbüchern zu dem Zwecke, sein Verhältniß zu den
seinen Werth als Quelle der Geschichte ihnen gegenü
klareres Licht zu setzen. Eine neue Untersuchung über di
stand war sehr am Platze. Denn seit die Unhaltbarke
tischen Urtheils de Wette's und Gramberg's über
der Chronik und das Verfahren des Chronisten in Ben
selben, als habe er nämlich nur die Bücher Samuel
Könige benutzt und alle ihm eigenthümlichen Zusätze will
eigener Erfindung oder Combination hinzugefügt, allge
kannt ist, haben auch kritische Geschichtsforscher, wie z. B
den Werth der Chronik als Geschichtsquelle vielfach
indem sie allzu geneigt waren, die Abweichungen und Z
Geschichtserzählung als aus älteren Quellen herstamm

rachten, wodurch oft der historische Werth der vorderen Propheten
ungerechtfertigter Weise herabgedrückt wurde. Ueberhaupt sind
och sehr unklare Vorstellungen über das Verfahren des Chronisten
erbreitet, wie denn z. B. was Bleek in seiner Einleitung (zweite
uflage, S. 401 ff.) darüber sagt, nicht von ferne ahnen läßt, mit
elcher Freiheit der Chronist oft die älteren Ueberlieferungen den
nschauungen seiner Zeit, seinem levitischen Interesse und seinem
aränetischen Zwecke gemäß umgestaltet hat. Unter diesen Um-
änden ist eine so gründliche und erschöpfende Untersuchung, wie
: unser Verfasser hier darbietet, doppelt dankenswerth. Auf der
efflichen Vorarbeit, welche Bertheau in seinem Commentare
liefert hat, fußend und unter öfterer Verweisung auf diesen Com-
entar stellt er eine bis auf das Detail der Darstellung und des
usdrucks sich erstreckende kritische Vergleichung der Chronik mit
n Büchern Samuelis und der Könige an, wobei er ganz zweck-
mäß von dem zweiten Buche ausgeht, darauf die Kritik der Ge-
ichte David's (1 Chron. 10—29) folgen läßt, und zuletzt die
schiedenen Verzeichnisse (1 Chron. 1—9 u. 23—27) einer ein-
enden Prüfung unterzieht. Ueberzeugend hat er durch diese Ver-
ichung in das Licht gestellt, daß der Chronist unsere Bücher
muelis und der Könige nicht nur als Hauptquelle und Grundlage
es Werkes benutzt, sondern auch ihren Text so weit und so
lständlich wörtlich beibehalten hat, als es sein Zweck erlaubt,
i er dagegen, wo dieser Text nicht mit den Anschauungen oder
gottesdienstlichen Gebräuchen seiner Zeit übereinstimmte oder
i einem Könige ein anderes Bild darstellte als das, welches
ch die Umgestaltung der nie ruhenden Sage seinem Jahrhundert
Augen schwebte, denselben durch willkürliche Aenderungen aller
: mit diesen Anschauungen, mit den aus späteren Quellen ge-
öpften Erweiterungen und mit seinem Lehrzwecke in Ueberein-
immung gebracht hat. Zu den auffälligsten Beispielen solcher
ngestaltungen gehört, neben der Erzählung über die Thronbestei-
ng Salomo's in 1 Chron. 28 u. 29 vgl. 1 Kön. 1, die Erzäh-
ng von dem Sturze Athalja's 2 Chron. 23 (Graf, S. 148 ff.).
i fast allen abweichenden Darstellungen und Zusätzen weist der

Verfasser aus dem Charakter der Erzählungen und bes
dem Sprachgebrauche nach, daß sie, auch wo der Stoff
Quellen entnommen sein muß, in ihrer uns vorliegen
von der Hand des Chronisten herrühren, so daß dessen eig
stellerische Thätigkeit eine viel bedeutendere ist, als gew
genommen wird, wie dies auch Bertheau (Jahrb. f
1866, S. 159) dem Verfasser zugestanden hat. —
hierin das Ergebniß der Untersuchung wieder mehr
de Wette's, so hat der Verfasser doch andererseits auch
niges herausgehoben, was der Chronist aus den neb
vorderen Propheten von ihm benutzten Quellen entnom
muß; darunter auch eine Reihe von Nachrichten, die
rein annalistischen Charakter ihren Ursprung aus den
kunden über die Geschichte der Königszeit bekunden (vgl
zeichniß der im zweiten Buch enthaltenen derartigen
S. 187 f.), während allerdings die Quelle, aus welche
nist das meiste, und aus welcher er unmittelbar geschöp
beträchtlich jüngere ist. — Wenn Referent auch in me
zelnen mit dem Verfasser nicht einverstanden ist, so erke
in dieser detaillirten kritischen Sonderung dessen, was in
aus für uns verlorenen Quellenschriften entnommen, vo
als eigene Zuthat des Chronisten zu betrachten ist, ei
brauchbare und meist zuverlässige Grundlage für eine n
und festeren Grundsätzen verfahrende Verwerthung der
Geschichtsquelle.

Auch mit dem, was der Verfasser über die in den
Chronik citirten Quellenschriften bemerkt (S. 188 ff.
mich fast durchweg einverstanden erklären, sowohl dam
verschiedenen Citate fast alle auf ein und dasselbe Wer
als damit, daß dieses Werk, „das Buch der Könige I
Juda's", wie es am häufigsten genannt wird, weder
Königsbuch, noch mit den in diesem citirten Büchern
geschichte der Könige Juda's und Israel's (deren Charak
treffend geschildert ist) identisch sein kann, vielmehr
Zusammenarbeitung der letzteren sein muß, in welche

Bereicherungen, namentlich mancherlei Prophetengeschichten, aufgenommen worden waren. Nur in Betreff des Verhältnisses unseres Königsbuches zu diesem Sammelwerke muß ich von der Ansicht des Verfassers abweichen, da mir viel für die Ansicht zu sprechen scheint, aß auch unser Königsbuch, abgesehen von 1 Kön. 1 u. 2 und der eschichte Elias' und Elisa's, das von dem Chronisten citirte Buch er Könige Israel's und Juda's zur Grundlage hat, indem der Verfasser einzelne Stücke davon, wie 1 Kön. 12. 20. 22. 2 Kön. . 10. 18—20 unverändert mittheilte, sonst aber einen seinem weck entsprechenden Auszug daraus machte. Wer diese Ansicht, eren Begründung hier nicht gegeben werden kann, theilt, wird auch dem Citat 2 Chron. 9, 29 eine Hinweisung nicht auf unser önigsbuch (Graf, S. 189), sondern, wie in den übrigen theilse ähnlichen Citaten, auf das Buch der Könige Israel's und da's finden.

Zum Schlusse können wir nur wünschen, daß auch diese zweite asterhaft gründliche Untersuchung gebührende Beachtung finde, d daß durch sie richtigere Anschauungen über den Charakter und n historischen Werth der chronistischen Geschichtserzählung verbeitet werden möchten.

Ed. Riehm.

3.

Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Alexandrini. Cum imitatione ipsorum antiq scriptorum nunc primum edidit **Aenoth. F stantin. Tischendorf.** Lipsiae, Giesecke vrient. 1867. Großfol.

Der Gewinn des vorliegenden Werkes für die Kritik griechischen Bibeltextes, als des Clemens von Rom is tend, daß es jedes theologischen Exegeten und Philologe Beachtung verdient. Tischendorf gibt hier erstens: zw mente des Codex Sinaiticus. Diese hatte Porfir ein gelehrter russischer Bischof, der gleich Tischendorf holten Malen das Catharinenkloster auf dem Sinai b alten Manuscript-Einbänden vergraben gefunden und dara gezogen. Der Herausgeber ist der Meinung, daß diese wissenschaftliche Verwendung der Pergamentblätter schon reren Jahrhunderten stattgefunden habe; denn — so s Tischendorf privatim — die Einbände selbst zeigten schon Alter an. Porfirio vertraute seinen Fund Tischendorf geschah dies erst, nachdem das große vierbändige Foliowe den Cod. Sin. darstellt, schon gedruckt war. — Der hier mitgetheilten Fragmente ist aus der Genesis un Numeri. Tischendorf unterläßt nicht, auf den speciellen dieses Pentateuchtextes näher hinzuweisen.

Interessanter noch als die erste ist die zweite Gab 16 Großfolioseiten aus dem vielbesprochenen und imm wenig gekannten Codex Vaticanus, den Angelo Mai z aber bekanntlich ganz ungenügend edirte. In einer A Sr. Heiligkeit Pius IX. erwirkte unser überall verehr mann die Erlaubniß, den Codex nach Bedarf zu benut

Herausgabe desselben nach Art des Sinaiticus, wozu sich Tischendorf auf eigene Kosten erbot, lehnte Pius IX. ab, weil er eine solche selbst in's Werk setzen wolle. Tischendorf aber „hatte allen Grund, damit zufrieden zu sein, daß er dem lange gefühlten Bedürfnisse einer wirklich kritischen Behandlung des vaticanischen Textes nachkommen konnte, wenn er auch auf ein zweites so prachtvolles Werk, wie sein Sinaiticus, verzichten mußte". „Er machte sich denn auch voll Eifers daran, nicht nur die Handschrift Zeile für Zeile zu vergleichen, indem er dabei seine Aufzeichnungen über alle ihm aufgestoßenen verdächtigen Stellen in den Mai'schen Ausgaben und den verschiedenen Vergleichungen bestens benutzte, sondern auch diejenigen Seiten, die ein besonderes Interesse für Paläographie darboten, oder auch des Textes selber wegen vor allen andern wichtig waren, wie z. B. das 5. Capitel des 1. Johannisbriefes, scrupulös abzuschreiben". Dies ruhig und glücklich zu Ende zu führen, war ihm nicht vergönnt; denn etwa in der Mitte seiner Arbeit erhob ein auf die wissenschaftliche Ehre der römischen Curie eifersüchtiger Jesuit an allerhöchster Stelle die Anklage, daß Tischendorf doch eine Ausgabe nach Art des Sinaiticus vorbereite. Die nächste Folge war ein Verbot der weiteren Communication des Codex. Indessen gelang es Tischendorf, über seinen Widersacher zu triumphiren und seine Arbeit zu vollenden, wenn auch allerdings zu der bisherigen Scrupulosität in der Detailvergleichung die ihm zugemessene Zeit nicht ausreichte. Das Hauptergebniß liegt im Nov. Test. Vatic. vor, welches gleichzeitig mit dem Appendix erschien und womit Tischendorf „endlich eine kritische Ausgabe des nächst dem Sinaiticus wichtigsten Codex geben wollte". Im Appendix aber haben wir die sämmtlichen Abschriften vor Augen, welche Tischendorf selbst anfertigte. Die zwanzig Platten (oder Seiten) sind mit den Lettern des Sinaiticus gedruckt, wobei die Interpunction und die oft ihre Stelle vertretenden leeren Zwischenräume sorgfältig wiedergegeben sind, und die verkleinerten Buchstaben am Anfang der Zeilen beobachtet werden. Nehmen wir zu diesen zwanzig Seiten noch die am Ende gegebenen Facsimiles hinzu, von denen drei mit größtem Fleiße solchen Stellen entnommen sind, die

von der die ganze Schrift umfassenden späteren Auffrisch
betroffen wurden, so haben wir nunmehr endlich ein zu
Abbild der Urschrift, welches eine klare Anschauung von i
rakter gibt. Von Allem, was Tischendorf in den Prolegon
die Handschrift schreibt, ist am überraschendsten, was er
Alter und den Schreiber derselben mittheilt. Das vati
N. T. ist nämlich von demselben Schreiber gesc
dessen Hand auch das sinaitische N. T. schrieb.
dorf, der diesen in seinen Ausgaben der Sinaihandschrift
beweist seinen Satz sowohl aus den Schriftzügen, den
und den besonderen graphischen Eigenthümlichkeiten, als a
ders schlagend aus der Orthographie beider N. T.
z. B. immer *Ιωανης* statt *Ιωαννης*. Demnach gehör
ticanus gleich wie der Sinaiticus in's vierte Jahrhunde
ist aber nicht gesagt, daß der Schreiber D beide Ma
Original copirte — dann wären beide Codices, der Va
Sin., ja identisch! — das sind sie keineswegs, sondern j
entfloß einer anderen Quelle. Zur Entscheidung der Frag
von beiden entfloß der reineren, älteren Quelle? wird
Tischendorf'sche Editio VIII des N. T.'s gewichtige
geben. Man sehe nur die drei bis jetzt erschienenen
der Evangelien an, und vergleiche sie mit irgend einer
Ausgabe: welche tiefgreifende Veränderungen gehen da v

Jetzt kommen wir zur dritten Gabe, welche uns Ti
scharfes Auge und unermüdlicher Fleiß im Appendix
ist der neue genaue Abdruck des Clemens v
Den hohen Werth dieser Schrift — bekanntlich eine d
apostolischen nach der heiligen Schrift selbst — kennt je
schaftliche Theologe und weiß, warum an dreißig Aus
Uebersetzungen des Briefes an die Korinther erschienen;
wohl auch, daß alle bisherigen Abdrücke des Textes un
und unvollkommen sind. Weder in Bezug auf die Lü
in Bezug auf die Lesarten der bekanntlich einzigen
des Codex Alexandrinus, wußte man bisher sicher
Dies erkennend und überdies erwägend, daß der sehr

Codex nicht länger der immer wiederholten Antastung ausgesetzt werden dürfe, entschlossen sich die Verwalter des Brittischen Museums, die ganze Handschrift photographiren zu lassen. Das geschah, aber der Zustand der Handschrift ist der Art, daß eine Photographie (welche überdies nur in wenigen Exemplaren existirt) keineswegs in allen Fällen ausreicht. Denn theils ist die Schrift vielfach unleserlich, das Papier vergilbt und verwittert, theils ist auch durch eine Gallapfeltinctur, welche man zur vermeintlichen Auffrischung über den Text ausgoß, vieles so entstellt und verdunkelt, daß die Photographie öfters nur dunkle, unentzifferbare Schatteninseln darbietet. So war es denn ein Glück, daß Tischendorf mit seinem geübten Blick die Handschrift sorgfältig und genau mustern und ganz nach Wunsche benutzen durfte. Er durchschaute nun die verdunkelten Stellen, untersuchte die fast erloschenen Schriftzüge, und sah gar Manches, was selbst sehr sorgfältig forschenden Gelehrten, wie z. B. einem Jacobson, bei wiederholter Bemühung entgangen war. So gewann er für die Kritik des Clemens von Rom in Wahrheit glänzende Resultate. Ich theile nur einige wenige derselben mit.

Ep. I, c. 49, p. 52 Hilgenfeld las man bisher allgemein ohne Arg: τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ τίς ἀρκεῖ· ὡς δει εἰπεῖν; — Tischendorf fand, daß vielmehr dasteht: τίς ρκετὸς ἐξειπεῖν! — Jetzt wundert man sich freilich, daß Niemand an dem ἔδει Anstoß genommen hat.

Ep. I, c. 2, p. 6 steht im Codex: αμαμνησικοι. Das aber ist ἀμνησίκακοι, da das αμ, wie so oft, aus Versehen verdoppelt ist.

Ep. I, c. 13, p. 16 vermuthete ich längst, was Tischendorf jetzt ganz feststellt. Es ist nämlich nicht ἑαυτοὺς πρὸς zu lesen, sondern ἑαυτοὺς εἰς. Denn das unpassende πρὸς überschreitet auch den Raum: nicht vier, sondern drei Lettern nur standen da. In derselben Weise sind ohne Zweifel viele Stellen neu zu untersuchen und zu berichtigen, und eine ganz neue Textausgabe ist ein dringendes Bedürfniß. Ist doch auch das vielbesprochene καί ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως endlich mit Bestimmt-

heit zu constatiren. Schon vor Jahren hatte ich die Fr
Gelehrtenwelt mittheilen zu können, daß Ep. I, c. 5,
genfeld nach dem Texte selbst καὶ ἐπὶ zu lesen sei, w
Conjectur hinfällig wurde. Herr D. Christian Pete
nämlich im Jahre 1863 die Güte gehabt, im Brittis
seum den Codex Alexandrinus genau hierüber zu v
worauf ich im Jahre 1863 in der lutherischen Zeits
Ergebniß in Verbindung mit einer Reihe von Conjectu
theilen vermochte. Nun gibt auch Tischendorf: καὶ ἐπὶ τ
bestätigt also auch, daß ἐπὶ dastehe, womit denn nun
unzweifelhaft ist, daß des Apostels Paulus Reise nach
und sein zweimaliger Aufenthalt in Rom von Clemens
wird.

Neuendettelsau.

D. J. C. M. La

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1867.

Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Frühlingsversammlung im Monat April d. J. ihr Urtheil ausgesprochen über zwei hochdeutsche Abhandlungen, die Frage betreffend:

„Indem über die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit der Todesstrafe, besonders auf juristischem Gebiete, für und gegen gestritten ist, berufene Theologen aber diesen Gegenstand noch nicht hinreichend behandelt haben, so verlangt die Gesellschaft, ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend, eine ‚Abhandlung über die Todesstrafe'."

Die eine Abhandlung, mit dem Wahlspruche: Wenn die Gerechtigkeit untergeht u. s. w., befürwortete die Todesstrafe, die andere, mit dem Motto: Der Buchstabe tödtet u. s. w., bestritt sie. Obgleich Directoren der erstgenannten Abhandlung das Lob nicht versagen konnten, daß sie manche wissenswerthe Einzelnheiten enthält, waren sie doch der Meinung, daß die zuletztgenannte in mancher Hinsicht den Vorzug verdiente. Nichtsdestoweniger fühlten sie sich gedrungen, sowohl diese als jene Abhandlung unbekrönt bei Seite zu legen, weil, ihrem Urtheile nach, die verdienstlichste den Mangel der Einseitigkeit hatte, und die andere zu oberflächlich gehalten war; beide aber dies miteinander gemein hatten,

daß sie zwar Licht über die Geschichte des Gegenstandes ver
aber in selbständiger Beantwortung der Frage ganz bes
die Religion und die theologische Wissenscha
Auge fassend, hinter den Anforderungen zurückgeblieben
Von diesem Urtheile wurde baldmöglichst in der Pro
tischen Kirchenzeitung eine kurze Nachricht gegeben
Verweisung auf das diesjährige Programm.

In ihrer Herbstversammlung, im Monat September, h
rectoren ihr Urtheil ausgesprochen über drei bei der G
eingelaufene Antworten auf ausgeschriebene Fragen. E
zwei hochdeutsche, betreffend die Frage:

Im Hinblick auf den heutigen Materialismus und die
Untersuchungen auf anthropologischem Gebiete, fragt die Ge
„Kann die dualistische Anschauung über den M
als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes
auch jetzt noch aufrecht erhalten werden, oder
monistische ihre Stelle einnehmen? Läßt s
Monismus vertheidigen ohne Schaden für den
ben an die persönliche Unsterblichkeit des Men

Die eine hatte zum Wahlspruch: In's Innere der
u. s. w. Aber, ohne noch Rücksicht zu nehmen auf d
falschen Thesen und andere darin enthaltene Mißverständn
die Versammlung der Meinung, daß ein oberflächlich
Aufsatz, der im Druck nicht einmal zwei Bogen ausfülle
nicht den Namen einer Abhandlung verdiene, die eine An
eine so schwierige und vielumfassende Frage sein soll.
zweite, mit dem Motto: Ἐκ τοῦ ὁρατοῦ ἐς τὸ νοητό
mit mehr Anerkennung geurtheilt. Directoren schätzten
seitigen Kenntnisse, das philosophische Studium und den S
des Urtheils, wodurch sie sich auszeichnete, aber zu ihrem
konnten sie auch diesem Verfasser den angesetzten Ehrenp
zuweisen, weil es ihm, ihrem Urtheile nach, nicht hatte
mögen, die Einwürfe gegen seine Lösung des Problems
zu beseitigen, wie er denn auch unter Anderem die Ei
Erscheinungen im organischen Leben des Menschen und
bindung dieser mit seiner geistigen Thätigkeit unerklärt gela

Die dritte zur Tafel gebrachte Abhandlung war eine lateinische, mit dem Wahlspruch: Ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν, die Frage betreffend: „Die Gesellschaft verlangt eine apologetische Abhandlung über den bleibenden Werth des Christen-thums."

Directoren fanden darin einen Aufsatz, der, aus Mißverständniß der Frage, sich großentheils außerhalb des Gegenstandes bewegte, auch viel zu unbedeutend war, als daß sie an Bekrönung hätten denken können.

Die Gesellschaft hat beschlossen, die zwei obenbenannten Fragen nochmals auszuschreiben; die eine etwas umgeändert, die andere mit einem Zusatze versehen, wonach sie jetzt also lauten:

I. „Im Hinblick auf den heutigen Materialismus und die neuesten Untersuchungen auf anthropologischem Gebiete fragt die Gesellschaft: Kann die dualistische Ansicht über den Menschen, als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen, auch jetzt noch aufrecht erhalten werden, oder ist sie durch die monistische, in einer ihrer Formen, zu ersetzen? Und kann diese Ersetzung stattfinden ohne Schaden für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen?"

II. „Weil Etliche in unseren Tagen sich erkühnen, das Christenthum, es sei mit oder ohne Anerkennung seiner Verdienste für frühere Jahrhunderte, als völlig antiquirt zu erklären, Andere dagegen fortwährend noch Manches zu handhaben suchen, was im traditionellen Christenthum wirklich antiquirt ist, so verlangt die Gesellschaft: Eine apologetische Abhandlung über den bleibenden Werth der christlichen Religion."

Auch die folgende Frage wird auf's Neue ausgeschrieben:

III. „Indem über die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit der Todesstrafe, besonders auf juristischem Gebiete, für und gegen gestritten ist, berufene Theologen aber diesen Gegenstand noch nicht hinreichend behandelt haben, so verlangt die Gesellschaft, ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend, eine Abhandlung über die Todesstrafe."

Als neue Fragen werden von der Gesellschaft diese
geschrieben:

I. „Die sehr verschiedenen heutigen Ansichten über de
der Welt in's Auge fassend, verlangt die Gesellschaft:
handlung über das Dogma der Weltschöpfu
sowohl die Resultate der Naturwissenschaft als die ei
lichen Bibelforschung gehörig zu beachten sind."

II. „Welche Ansichten hat Jesus über Gott aus
Haben seine Apostel und andern Nachfolger, deren
Schriften im N. T. enthalten sind, diese Ansichten ohne
fortgepflanzt? Können und müssen seine Bekenner sic
noch an diese Ansichten halten?"

Die Gesellschaft verlangt eine eingehende und wiss
Abhandlung, die jedoch jedem Gebildeten klar und verständl

III. „Was hat Jesus gelehrt über die Bestimmung
Menschen zu sittlicher Vollkommenheit? Wie hat man
sophischen Gesichtspunkten aus über diese Lehre zu urth

Bei der Beantwortung des zweiten Theiles der Fra
in Betracht zu nehmen, was von den vorzüglichsten
besonders der Neuzeit, über diesen Gegenstand vorgebra

IV. Die Gesellschaft verlangt: „Eine Geschichte de
Bewegungen in Kleinasien während der zwei ersten J
unserer Zeitrechnung, worin zugleich den neutestamentliche
die in Kleinasien entstanden sind oder darauf Bezug
Stelle angewiesen werden muß."

Den Antworten auf alle diese, es sei wiederholt ode
geschriebenen Fragen wird vor dem 15. December 186
gesehen.

Für die genügende Beantwortung jeder obengenannten
wird die Summe von vierhundert Gulden ausge
von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenom
kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Denkmün
sellschaft, von zweihundertundfünfzig Gulden
nebst hundertundfünfzig Gulden in baarem Gel
silberne Denkmünze nebst dreihundertundfünfu
Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird noch Antworten ntgegengesehen auf die Fragen über die Askese, den Paro- ismus, den Wunderbegriff der Verfasser des N. T.'s, ie Zukunft des Herrn, die Trennung von Staat und ⁝irche und den Krieg, um in der Herbstversammlung des Jahres 868 beurtheilt zu werden.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf ı achten haben, daß sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, ndern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, lamen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet abe sodann dieselbe Devise auf der Adresse.

Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, fran- ösischer oder deutscher Sprache abgefaßt, und die in deutscher Sprache nit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdies wird den Verfassern auf's Neue in Erinnerung gebracht, aß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch ürfen die Verfasser nicht vergessen, wie sehr sie sich selber schaden, enn sie bei ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die ußere Form vernachlässigen. Directoren machen darum auch jetzt ren festen Beschluß bekannt, daß sie Abhandlungen, deren Schrift ach ihrem einstimmigen Urtheile undeutlich ist, der Beurtheilung cht unterziehen werden.

Ferner sei auf's Neue zur Warnung daran erinnert, daß es hne Bewilligung der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte bhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke.

Auch werde im Auge behalten, daß die eingereichte Handschrift ner abgewiesenen Abhandlung das Eigenthum der Gesellschaft leibt, es sei denn, daß diese sie freiwillig cedire.

Theologische
Studien und Kriti

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theo

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W.

herausgegeben
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Rie

1 8 6 8.
Einundvierzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1868, drittes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1868.

Abhandlungen.

1.

Am fünfzigjährigen Stiftungstage der evangelischen Union.

Festrede,

gehalten am 31. October 1867 in der Aula der Universität Halle-Wittenberg

von

D. Willibald Beyschlag.

Hochverehrte Versammlung!

Am heutigen Tage, dem vierthalb-hundertjährigen Gedenktage der Reformation, feiert auch die Stiftung des letzten Reformations-jubiläums, die evangelische Union, ein fünfzigjähriges Bestehen. Die theologische Facultät von Halle-Wittenberg hat es für recht erachtet, diesen Tag auch ihrerseits nicht ohne festliche Begehung zu lassen, und ich habe mich dem Auftrag, dieser Feier zum Organ zu dienen, gern unterzogen. Wenn ich demselben doch nicht mit vollem freudigem Festgefühl gegenüberstehe, so liegt das nicht daran, daß ich zu der Sache, welcher es gilt, ein schwankendes Verhältniß hätte; es kann Niemand unter uns klarer und wärmer zu ihr stehen als ich. Was mir vielmehr beschwerend auf dem Herzen liegt, das ist die Geschichte der Union in diesem halben Jahrhundert ihres Bestehens. Nein, die evangelische Union hat keine Ursache, diese ihre fünfzigjährige Geschichte zu feiern!

Indeß, die Union hat eine ältere, größere Geschichte als die von 1817 an; sie hat eine Vorgeschichte von Anbeginn der Reformation, —

der Reformation, deren ganze Entwicklung der Unionsgedanke wie ein guter zum Weg des Friedens rufender Engel — freilich neben einem anderen und nach anderer Seite hin lockenden Geiste — begleitet. Und wenn ein Gedanke in der Anlage einer noch uner- schöpften geschichtlichen Entwicklung, in einem klaren Plane göttlicher Weltregierung seine Stelle hat, dann macht's wenig aus, ob einmal der Wind eines Menschenalters ihm widerwärtig ist und unter entgegengesetzt aufschäumenden Wellen die wahre geschichtliche Strö- mung sich vorübergehend verbirgt: „was Er sich vorgenommen und was Er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel". — Erheben wir uns, meine Freunde, über die kleinen Schwankungen und widrigen Eindrücke der Gegenwart zu jener Höhe geschichtlicher Betrachtung, zu welcher der Doppelcharakter dieses Tages als eines Reformations- und eines Unionsjubiläums uns einlädt, und verfolgen wir den rothen Faden der Union durch die Gesammtgeschichte der evangelischen Kirche!

Freilich, ehe wir das versuchen können, gilt es noch eine Vor- frage zu erledigen. Die Sprachverwirrung dieser Zeiten bringt es mit sich, daß, wer über Union reden will, immer erst sagen muß, was er unter derselben versteht. Nun, ich verstehe unter Union ganz dasselbe wie der königliche Aufruf von 1817, der sie bei uns in's Dasein gerufen hat. Nicht eine Allerweltskirche, in der Alles zusammenflösse mit alleinigem Ausschluß des Papstthums, denn die wäre keine evangelische Einheit, keine Einigung der beiden re- formatorischen Kirchen. Nicht einen bloßen „Geist der Mä- ßigung und Milde", der zwei getrennt bleibende Confessionen durch- wehen sollte, denn dieser Geist hat keine kirchenrechtliche Greifbarkeit und weht gottlob auch außerhalb der Union. Auch nicht eine bloße Combinirung dieser beiden Confessionen, die nur die beider- seitigen Bekenntnisse addirte unter Subtraction der Differenzpunkte; denn wenn die Bekenntnißschriften in allem Anderen absolute Be- rechtigung haben, so haben sie dieselbe auch in ihrer Differenz. Sondern, wie es im Unionsaufruf von 1817 heißt, die „Ver- einigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen, der refor- mirten und lutherischen, zu Einer evangelisch-christlichen"; die wirk- liche Vereinigung, — die natürlich voraussetzt, daß man den

beiden Sondergebilden auch in keinem einzigen Punkte mehr ein absolutes Recht zuerkenne, sondern auf die einheitlichen Principien derselben zurückgehe und auf deren Grund ein wirklich Neues werden lasse, aus altem und jungem Material, in reicher Mannichfaltigkeit und lebendiger Einheit. Sagt doch auch das Wort „Union" ebendies und nichts Anderes. „Union", Einigung, das ist ein Proceß, in den wir beiderseits eingetreten sind, ein Proceß, der seine mehr oder minder fortgeschrittenen Stadien haben kann, in dem jedes Stadium mit Freiheit erreicht und mit Geduld abgewartet werden will, dessen endliches Ziel aber nichts anderes sein kann, als die wirkliche Einheit. Nur eben nicht die katholische Einheit, die uniforme, die keine Verschiedenheiten duldet, sondern die evangelische, die sich derselben freut, weil jeder lebendige Leib aus allerlei einander dienenden Gliedern bestehen muß.

Und, meine Freunde, — mußte nicht ebendas auch schon die kirchliche Idee der Reformation sein? Das Joch der gesetzlichen Kirche wollte man abthun und die evangelische Freiheit der Gewissen herstellen: konnte man da die evangelisch erneute Kirche wiederum auf ein starres Gesetz, auf ein Gesetz der Lehre gründen wollen? Die apostolische Kirche wollte man wiederbringen: aber waren denn die Apostel Petrus, Johannes, Paulus in der Lehrform einig gewesen? Einig waren sie im Glauben, in dem Halten an dem Einen Heilsgrunde, der gelegt war, in den großen Principien des neuen Wesens in Christo, und auf diese Einheit hatten sie sich die Hand der Gemeinschaft gereicht (Gal. 2, 9), unbesorgt, ob der eine auf jenen Grund Gold, der andere Silber oder edle Steine baute, oder auch einmal einer dem andern Holz, Stroh, Stoppeln darauf zu bauen schiene (1 Kor. 3, 11 f.). So mußte auch die Kirche der Reformation ein einheitliches Fundament haben, denn wie wäre Kirche, d. h. Glaubensgemeinschaft, möglich ohne ein solches? mit nichten aber mußte und konnte auch der Lehrbau, der auf diesem einheitlichen Glaubensgrunde sich erhob, ein in voller Einhelligkeit sich entwickelnder, alle Differenzen ausschließender sein.

Darum, als nun die Reformation nicht blos an Einer Stelle, sondern an zweien zugleich auftrat, in zwei gleich selbständigen Persönlichkeiten, denen es sich sofort ansehen ließ, daß ihre Geister nicht

durchweg dieselben Gänge thun würden, und dennoch
Seiten einig in den großen reformatorischen Princip
Christo allein Heil, dieser Christus allein aus der S
kennen, dies Heil allein durch den Glauben zu ergr
schien diese zwiefältige Einheit gerade das Rechte, gerade
Aber schwer, fast unmöglich war's für die Begründ
Kirche, die vorerst nur als neue Lehre in's Dasein tr
Lehre die Grenzlinie dessen, was der Verschiedenheit an
was zur Einheit zu erfordern sei, ruhig und richtig zu
so schwankten sofort, wenn nun Lehrdifferenzen hervo
Waagschalen des Zwiespaltes und der Eintracht über
Entwicklung. Jeder von beiden Reformatoren zieht, n
andern Seite hin, aus den gleichen Principien eine Fo
ihm zum Schutz derselben nothwendig, dem andern e
dung derselben scheint, und der Stein des Anstoßes ist
doch auch zugleich der Zug der Verständigung. Das
Gespräch von 1529 ist die erste Unionsverhandlung
lischen Kirche. In vierzehn von fünfzehn Hauptartikeln
Theile zu ihrer eigenen Ueberraschung sich einig, und t
einzigen vom heiligen Abendmahl nicht ganz verglei
darin stimmen sie doch auch hier zusammen, daß es das
des Leibes und Blutes Christi, und dessen geistliche
Hauptsache sei. Wenn sie denn so in der Hauptsach
kamen, durften sie nicht die Nebensache ruhig dem G
stellen, der in alle Wahrheit führt? Ach ja, Luther hä
seiner Sache nichts vergeben, wenn er Zwingli's darg
derhand ergriffen hätte, wie einst Petrus die Hand de

Doch hat er einigermaßen nachgeholt, was er damals
die in Marburg unfertig gebliebene Union ist in der
Concordie von 1536 völlig geworden. Da die Oberl
Weges seiner Abendmahlslehre entgegenkommen, geht L
er sich von ihrer Aufrichtigkeit überzeugt hat, mit Li
Unionsgedanken ein. „Sie sind vielleicht" — schreibt
gutem Gewissen mit dem andern Verstande gefangen,
sie gerne dulden; dagegen bin ich auch wahrlich mit gut
mit dem andern Verstande gefangen, darum dulden si

wo sie es nicht können mit mir halten.“ Allerdings bedeutet ihm dies Dulden noch nicht die volle brüderliche Anerkennung; behufs dieser drängt er dem Bucer in Wittenberg fast mehr ab, als dieser zugestehen kann, aber immerhin hat er dabei über eine wenn auch untergeordnete Lehrdifferenz hinweggesehen, und noch mehr, — als hernach die Schweizer ihm ihre Nichtübereinstimmung mit dem Bucer'schen Zugeständniß offen erklären, kündigt er ihnen doch die geschlossene Freundschaft nicht auf, erläutert ihnen vielmehr seine Doctrin auf's allermildeste und will es „göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein lassen, wie Christi Leib uns gegeben werde“. Es ist ein schönes, noch heute beherzigenswerthes Wort, das er hiebei gegen sie ausspricht: „Nicht ist mir die ganze Zeit des aufgegangenen Evangelii fröhlicheres widerfahren, als daß ich nach dem kläglichen Zwiespalt endlich eine Concordiam hoffen, ja sehen kann; denn die Zwietracht weder mir noch jemands geholfen, sondern vielen Schaden gethan, daß freilich nichts Nützliches noch Gutes darin zu hoffen gewest, auch noch ist.“

Es ist wahr, Luther hat den Hauptgrundsatz unserer heutigen Unionsdoctrin, daß Unterschiede der Lehre bei wesentlicher Zusammenstimmung im Glauben kein Hinderniß kirchlicher Gemeinschaft bilden sollen, nie förmlich anerkannt: für seine heroische Natur, die im Kampf mit einer Weltmacht und Weltgeschichte der unbedingten inneren Gewißheit bedurfte, gab es nichts Schwereres, als irgend etwas, das ihm in heißen Kämpfen fest geworden war, irgendwie wieder dahingestellt sein zu lassen. Dennoch, wenn ich sein Verhältniß zu Melanchthon ansehe, von dem er's erlebt, daß er sein Abendmahlsbekenntniß verläßt, ja eine andere, auch den Schweizern annehmbare Fassung in's Augsburger Bekenntniß hineinsetzt, — wenn ich sehe, wie Luther mit diesem im Punkt des Abendmahls anders denkenden und lehrenden Melanchthon doch Sonntag um Sonntag zum Tische des Herrn geht, so muß ich sagen, er hat in diesem Verhältniß die Union auch in unserem heutigen Sinne thatsächlich ohne Wandel gehalten und immer wieder von Neuem vollzogen, und es ist unfaßbar, wie es heute lutherisch sein soll, dieselbe Abendmahlsgemeinschaft, die Luther mit Melanchthon hielt, einem wie Melanchthon Denkenden zu versagen. Aber es hat be-

kanntlich zwischen Luther und Melanchthon noch eine andere Lehr-differenz bestanden, indem Luther im Punkte der Gnadenwahl seine gegen Erasmus ausgesprochene Augustinische Ansicht — die nachmalige Calvinische Kirchenlehre — zeitlebens festhielt, Melanchthon dagegen die Realität der menschlichen Freiheit und die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses durch dieselbe — die nachmalige lutherische Kirchenlehre — vertrat. Wenn demnach die beiden Häupter der deutschen Reformation in den beiden nachmaligen Hauptdifferenzpunkten der protestantischen Confessionen wechselsweise verschieden denken, jeder in einem dieser Punkte reformirt, in dem der andere die nachmalige lutherische Kirchenlehre vertritt, — ist denn da die volle kirchliche Gemeinschaft, in der sie dessenungeachtet bis zum Tode miteinander gestanden haben, eine Gemeinschaft im Sinne unseres modernen Confessionalismus, oder ist sie eine Gemeinschaft im vollsten freiesten Sinn der Union?

Dennoch, als die damals noch flüssige Kirchenbildung der Reformation nach Luther's Tode sich zu verfestigen begann, war das Ergebniß keine Kirche, in welcher Luther und Melanchthon einträchtig miteinander hätten wohnen können: statt der Eintrachtskirche haben wir die Eintrachtsformel erhalten und mit ihr die besiegelte kirchliche Zwietracht. Gewiß, es ist eine geschichtliche Nothwendigkeit in dem Gange, den die Dinge nach Luther's Tode nehmen; wie hätte er sonst sich durchsetzen können trotz einem Melanchthon, trotz einem Calvin, den großen Häuptern auf beiden Seiten, die in der reinsten Unionsgesinnung verbunden dennoch das von Tausenden mit blutendem Herzen Empfundene nicht aufzuhalten vermögen. Die Epigonen der Reformation wußten sich keinen anderen Rath, die Errungenschaften der Heroen sicherzustellen, als die Ausprägung derselben zum Lehrgesetz, die Begründung der Kirche auf die Spitze des Dogma's: aber der eherne Gang geschichtlicher Nothwendigkeit, den sie gingen — über die Leiche Melanchthon's, dieses Märtyrers der Union —, die echte Nachfolge, die wahrhaftige Fortsetzung der Reformation war er nicht. Er war ein Uebergang wie einst aus dem Zeitalter der Apostel in das der Kirchenväter, welches auch mit geschichtlicher Nothwendigkeit heraufsteigt, welches auch von einem reichen Erbtheil des apostolischen zehrt, und selbst

m gegenüber seine eigenthümliche Größe hat, aber das dennoch n der vorangegangenen Höhe und Reinheit immer weiter herabmmt, immer stärker ein zugemischtes falsches Princip der Gesetzhkeit offenbart, — denn das Evangelium ist nun einmal kein esetz, weder ein Gesetz der Werke, noch ein Gesetz der Dogmen. den Früchten, heißt es, erkennt man den Baum: was waren Vergleich mit den Früchten der Reformation die Früchte jener gmatistischen und darum unionsfeindlichen Zeiten? Daß die besten bensäfte der beiden evangelischen Confessionen sich nach der offenen unde zogen, um dort in Zank und Haß zu vereitern, daß das ist der confessionellen Polemik die Predigt, ja den Unterricht der mündigen zerfraß und verzerrte, daß die neuerschlossene Bibel Buch mit sieben Siegeln, die Rechtfertigung durch den Glauben Ruhekissen sittlicher Trägheit ward, daß der Anhänger Calvin's, doch anerkanntermaßen die Augsburger Confessionsverwandtschaft schloß, dem Lutheraner fremder und verhaßter ward als selbst Papist; endlich, daß über dem innerevangelischen Hader der einsame Erbfeind furchtbar wieder zu Kräften kam und der formation die Hälfte des ihr willig zugefallenen Gebietes geltsam wieder entriß. Wenn wir uns fragen, woher doch unser tsches Volk, dessen Herz um die Mitte des sechzehnten Jahrnderts und noch am Schluß desselben unter dem Evanium der Reformation fast ungetheilt entgegenschlug, heute in der ge ist, seine *verlorene* innere und äußere Einheit *ohne* Zun von Religion und Kirche zu suchen, wir werden vor Allem en Geist confessionellen Haders anzuklagen haben, der dem spachen Orden und der spanischen Dynastie bei ihrer Zerreißung eutschlands so gründlich in die Hände gearbeitet hat. Ich weiß, emand in unserer Kirche will heute noch die confessionellen Zunde jener Zeiten. Aber wenn ihr die Früchte nicht wollt, — anzt auch die Bäume nicht, die sie tragen!

Aber auch in jenen vom Geist der Zwietracht beherrschten iten hat es der Union nicht an Wahrheitszeugen gefehlt. Einmal d die Spuren Melanchthon's in Deutschland doch nicht auszugen gewesen; sie dauern fort in jenen lutherischen Gebieten, die h der Concordienformel erwehren, in jener hessischen Kirche, von

der bis heute unausgemacht ist, ob sie reformirt oder l
vor Allem in den deutsch-reformirten Kirchen, die ja
Anderes sind als die vor der Tyrannei der Gnesiolu
flüchtete mildere Richtung deutscher Reformation, dah
fortfuhren, an der auch lutherischerseits mitanerkannten
von 1540 zu halten. Sodann haben die auswärti
mirten wiederholt eine die lutherische Starrheit
Unionsgesinnung an den Tag gelegt: die französische Na
von 1603 beschließt „in Verhandlung und Einigung zu
den deutschlutherischen Kirchen und die Spaltung aufz
zwischen ihnen und uns ist", und hundert Jahre später
Genf dieselben Anträge wiederholt, und — unbekümm
lutherischerseits Erwiederung fände — nicht nur ein lutheri
amt geduldet, sondern auch den Lutheranern Abendmahle
gewährt. Aber auch in der deutsch-lutherischen Kirche
damals, um einen Theologen öffentlich verdächtig zu m
reichte, daß er nicht gegen die Reformirten polemisirte, t
lose Bekenner der Union auf. Voran der edle große
bei voller persönlichen Treue gegen das lutherische Be
mitten des 17. Jahrhunderts weitherzig genug ist, vo
Grund des Apostolicums zu schließenden Union selbst m
tholiken zu träumen. Dann Phil. Jac. Spener, der g
wissensweder der lutherischen Kirche, welcher vorsichtiger
in seinem Unionsentwurf zwar an getrennten Abendmah
wie sie damals gewiß auch nicht anders möglich war
allem Uebrigen die beiden Confessionen in Deutschland
fähig findet. Endlich Zinzendorf, das ebenso weite
Herz, der auch die gemeinsamen Abendmahle stiftet, de
Familienkirchlein inmitten der großen Volkskirche die f
1570 zu Sendomir geschlossene Union der Lutheraner,
und mährischen Brüder dauernd erneut.

Indeß, alle diese Erscheinungen bewegen das Leben
Confessionskirchen im Großen und Ganzen nicht. Das
auf der einmal eingeschlagenen zwiespältigen Bahn un
lutherisch-reformirte Differenz durch bis in's feinste
Dogma's, der Kirchenordnung, der Sitte. Nun dem

iemit auf rechtem Wege ist, wie heute wieder so Mancher meint, renn wenigstens die offenbar selbstgewissere, in ihrer Sondergestalt stere und sprödere Confession, die lutherische, hiemit eine gesunde, rmale Entwicklung vollzieht, — nichtwahr, so muß in dem Maaße, s sie ihre Besonderheit durchbildet, auch die innere Kraft der onfessionskirche wachsen, die geistige Macht, mit der sie ihr Volk rchlich umfaßt, sich spannen und steigern? Aber siehe da, das egentheil geschieht: gerade als die Confessionskirchen die Aus- ldung ihrer Sonderexistenz so weit als möglich gebracht haben, ngen sie an zu verwelken und abzudorren wie Bäume, denen der aft ausgeht. Eine wunderliche Lähmung durchfährt das kirchliche ben zumal der lutherischen Seite; dem streitbaren Theologen ent- llt das Schwert der Polemik, von Geisterhand daniedergeschlagen; r Geist des Jahrhunderts will das nicht weiter, er hat sich ab- wandt von dieser ganzen Art und Weise der Kirchlichkeit, und nmächtig, ein dumm gewordenes Salz, steht die Kirche dem sich ihr tziehenden Genius des deutschen Volkes gegenüber. O daß doch dies ottesgericht des achtzehnten Jahrhunderts endlich verstanden, endlich herzigt würde von Denen, welche den Geist des neunzehnten Jahr- nderts mit denselben Mitteln zu zwingen meinen, die schon am tzehnten kläglich versagten; als ob der Genius unseres Volkes nicht l- für allemal erklärt hätte: in eurer engen Klause kann und ll ich fürder nicht wohnen! Aber, wird man mir antworten, t denn dieser Geist des deutschen Volkes nicht damals auch mit n Christenthum, mit dem Evangelium der Reformation gebrochen, dem ihn zurückzuführen doch unsere unbedingte Aufgabe ist? ohl, ich weiß recht gut, daß damals mit der ungenießbar gewor- nen Schale tausendfältig auch der gute göttliche Kern weggeworfen rden ist: wer war daran mehr schuld, als wer denselben ohne se Schale nicht bieten wollte und konnte? Doch ist's die Meinung seres Volkes bekanntlich nicht gewesen, mit dem Christenthum, t der Reformation zu brechen, als es mit der Kirchenlehre brach, d wenn es so unklar darüber war, was Christenthum, was Re- rmation sei, wer hatte, als das ganze Volk noch gläubig in die chliche Schule ging, versäumt, es besser zu lehren? Dann aber icht ja sofort inmitten der allgemeinen Verwirrung und Verödung

wahrhaftiges evangelisches Christenthum aus den Tiefen des deutschen Lebens quellfrisch wieder hervor in einem Klopstock, Hamann, Herder, Claudius, Novalis, Schleiermacher, und erstarkt in den Tagen betenlehrender vaterländischer Noth zu volksthümlicher Macht, — aber freilich, es ist formlos, undogmatisch, heterodox, es ist weder lutherisch noch reformirt, und dennoch evangelisch, dennoch — was doch das einzig Nothwendige ist — lebendiges Christenthum!

Und dieses neuerwachten evangelischen Christenthums kirchlicher Ausdruck, kirchenbildende That war die am dritten Reformationsjubiläum beginnende evangelische Union. Nicht ein fürstlicher Einfall oder eine That dynastischer Kirchenpolitik; wiewohl ich denke, daß gerade nach der Verfassungsgeschichte der deutschlutherischen Kirche solch eine fürstliche Initiative wohlberechtigt war und daß es dem Hohenzollernschen Hause wohl anstand, seinen Beruf, den großen Anliegen nationaler Entwicklung thatkräftig entgegen zu kommen, auch hier zu bewähren. Was ein in Gottes Schule gegangener Fürst auf dem lichten Höhepunkt seiner Laufbahn zur freien Entschließung seines Volkes gewendet aussprach, — er nahm es seinem Volke, seinem Zeitalter von den Lippen; wäre es anders gewesen, sein Wort wäre spurlos verhallt, anstatt tausendstimmiges, ungetheiltes Echo zu finden. Auch nicht eine That des Unglaubens und der Gleichgültigkeit: die Tage der Aufklärung und des Indifferentismus waren vorübergegangen, ohne daß sie es der Mühe werth geachtet hatten, die brüchige Scheidewand der Confessionen abzubrechen, denn was lag ihnen an den Confessionen überhaupt? Erst der wiedergekehrte heilige Ernst und fromme Glaube empfand den Trieb kirchlicher Reform, suchte und stiftete sich ein kirchliches Wesen, in dem er sich daheim fühlen konnte. Entspringend an dem wahr und warm gefeierten Gedenktag der Reformation war die Unionsbewegung wahrlich nicht bekenntnißlos, vielmehr lautes Bekenntniß: „Wir wollen vom Glauben der Väter nicht lassen, wir wollen uns neu erbauen auf unsern alten evangelischen Glauben.“ Aber freilich auch die deutliche Erklärung: „Wir wollen uns neu auf ihn bauen, wir wollen nicht den jungen Wein in die zerrissenen alten Schläuche fassen, wir wollen dem Glauben unserer Väter nachfolgen, nicht

ihrem Glaubenszank und -streit; wir wollen einen einheitlichen Neubau aufrichten aus der alten baufälligen Doppelkirche, mit Verwendung jedes guten alten Bausteins, der sich findet, aber auch mit neuen Mitteln, wie der Geist sie uns gibt, und vor Allem nach inem neuen Bauriß, — nicht mehr eine Kirche des Lehrgesetzes ind des Lehrstandes, sondern eine Kirche des freien lebendigen Glaubens und der lebendigen gläubigen Gemeinde." Und ich denke, ver Ohren hat zu hören, der kann auch heute noch inmitten alles Getümmels der Parteien diese Herzensmeinung unseres deutsch-vangelischen Volkes deutlich vernehmen.

Es war ein schöner Sonnenaufgang, ein Lichtblick, wie er nicht ft im Leben eines Volkes vorkommt, dieser 31. October 1817, nd er schien eines guten Tages Verheißung, eines Tages voll rieden und Segen. Aber die freundliche Sonne hat sich bald inter düster aufsteigenden Wolken verborgen, und jene gute Morgenunde, sie sollte — wenigstens bei uns in Preußen — die einzige ute Stunde bleiben, von der die Union bis heut zu sagen weiß. lachdem der große edle Gedanke in Volk und Zeit hineingerufen ar, hat man versäumt, den einzigen Weg zu eröffnen, auf dem erselbe zu voller freier Verwirklichung kommen konnte, die Mündigachung der Gemeinde. Statt dessen jene unselige Verwicklung r Unions- und der Agendensache und das noch unseligere Zwangserfahren gegen Die, welche in der unveränderten Weise ihrer Väter ott zu dienen begehrten, — ein Unrecht, in dessen Gefühl man ann auf den Weg jener wie halbe Widerrufe klingenden Unionseclarationen gerieth. Inzwischen war überhaupt mit dem fröhchen nationalen Gefühlsaufschwung auch der religiöse und kirchliche aurig gedämpft; die überwunden geglaubten verneinenden Geister es achtzehnten Jahrhunderts erhoben in neuen erschreckenden Gealten und Waffenrüstungen wieder ihr Haupt, und dem gegenüber reitete, besonders im geistlichen Stande, jene trotzige und verzagte Gegenströmung sich aus, welche mit kirchlichen Restaurationen die Geister der Zeit zu bewältigen meint. Von dieser wachsenden Gegenströmung eingeschüchtert, hat das Kirchenregiment — wir sagen s offen — seither zur Erhaltung der Union wenig, zu ihrer Förerung so gut wie nichts zu thun gewagt, während es zu ihrer

Verkümmerung und Unterwühlung Vieles geschehen ließ. Und so sind wir in diese Stunde gekommen, in der wir uns des befestigten Bestandes der Union festlich erfreuen sollten, und in der die Sorge um ihre Aufrechterhaltung die Kreise ihrer Freunde wieder und wieder durchschleicht.

Dennoch, auch am Ende dieses halben Jahrhunderts voll Ungunst steht unsere Sache günstig genug! Achten wir doch, wie der Heiland selbst uns mahnt, auf die Zeichen der Zeit! Was erblicken wir denn in dem kirchlichen Leben dieses Jahrhunderts? Lutherische Gemeinden, die nach reformirter Kirchenordnung begehren, reformirte, die sich an lutherischen Liedern und Gebeten erbauen. Blühende evangelische Liebeswerke, wie die Zeiten des Confessionalismus sie nie gekannt, Liebeswerke, denen man den confessionalistischen Charakter höchstens nachher anzukränkeln vermochte, während ihr gesunder Ursprung weder des Lutherthums noch des Calvinismus Gepräge trägt. Eine Schriftauslegung, eine Theologie, die in jeder lebensfrischen Hervorbringung über den Gegensatz von reformirt und lutherisch hinaus ist, die nach ihres höchsten Meisters Gebot aus ihrem Schatze Altes und **Neues** hervorträgt, Neues, das weder lutherisch noch calvinisch und dennoch evangelisch ist. Endlich ein Geschlecht von Geistern, das, wo es von religiösen Fragen bewegt wird, mit ganz anderen und weit gewaltigeren Problemen ringt, als den alten confessionellen Differenzpunkten. Noch mehr, wir sehen dem gegenüber einen Confessionalismus, der so gut wie nirgends die Gemeinden hinter sich hat, der in jedem seiner Wortführer gegen sein eigenes orthodoxes Richtmaaß verstößt, der, so oft er in antiunionistischer Richtung sich fortzuentwickeln strebt, entweder sectirerisch oder katholisirend zu werden genöthigt ist, der, wo er einmal den Versuch einer reinen altlutherischen Kirchenbildung unternimmt, vor Subjectivismus wieder auseinanderfährt und in ultrareformirtem Independenthum endigt. Meine Freunde, deuten diese Zeichen der Zeit auf einen Untergang der Union?

Oder unterschätzen wir etwa die Gegnerschaft, die sich gegen sie erhoben hat? Wir denken es nicht und wollen es nicht. Mehr als die Macht und List, die man von Zeit zu Zeit wider die Union aufzubieten geschäftig ist, imponirt uns die unleugbar große Zahl

edlicher, frommer Herzen, die ihr entfremdet sind, treuer Diener er Kirche, die den zu hütenden Schatz göttlicher Gnade und Wahr- eit nur in den altererbten Gefäßen meinen unverkürzt erhalten zu innen, herzlicher Freunde unseres deutsch-evangelischen Volkes, die i fürchten, es möchte irgend etwas von dem Erbtheil einer großen ergangenheit durch die Aufhebung des Sonderkirchenthums diesem olke verloren gehen. Aber wenn sie uns zurufen, diese redlichen nionsgegner, „ihr wollt ja den Frieden, — so laßt doch das rtrennende Einigungswerk um des Friedens willen fallen", wir üssen ihnen antworten: „Hier stehen wir, wir können nicht anders, ott helfe uns!" Wie die Vertreter des nationalen Einheits- dankens, wenn man ihnen vor zwei, drei Jahren zugerufen hätte: laßt ihn doch fallen, diesen Einigungsgedanken; ihr seht ja, daß e Verwirrung und Zerspaltung immer größer wird" —, hätten tworten müssen: „wir können nicht, denn diese deutsche Zer- senheit hängt zusammen mit allen Krankheiten unseres nationalen bens und es ist für keine derselben eine Heilung zu hoffen, wenn ht dieses Uebel gehoben wird, — es gibt für unser deutsches olk keine Zukunft, es werde denn einig", — ganz ebenso müßten h wir antworten im Namen unserer evangelischen Kirche. Und e die Vaterlandsfreunde hätten fortfahren können und sprechen: eil unser deutsches Volk eine Zukunft haben muß und wird, handelt sich's nicht darum, ob der Einheitsgedanke zu Stand d Wesen kommt, sondern allein darum, ob er dazu kommen soll f sanftem, ebenem Wege, oder durch eine gewaltige, Alles erschüt- nde, Manches zerstörende Krise", — so können auch wir nur rnen und sagen: „kommen muß und kommen wird die ver- igte und geeinigte deutsch-evangelische Kirche, aber helfet doch, ß sie im Frieden komme und nicht im Sturm, nicht durch eine lliche Massenauflehnung der Gemeinden gegen eine clericale Strö- ung, die ihre tiefsten Bedürfnisse und berechtigtsten Ansprüche ver- nt; damit nicht Vieles, was euch und uns lieb und theuer ist, Sturme mit vergehe und verwehe."

Darum, halten wir die Fahne hoch, zu der wir uns bekennen, ine Freunde! Wir tragen sie nicht aus eines irdischen Königs nd, wir tragen sie aus der Hand des höchsten Königs, des

Königs der Wahrheit und der Liebe, in dessen Namen allein Heil, und dessen Sache der Sieg gewiß ist. Er, der in der Nacht seines Leidens auf sein Heilandsherz, das da brechen sollte für die sündige Welt, auch diese unsere Sache genommen, und die Einigung der Seinen erbetet hat als das größte Zeugniß für seine göttliche Sendung, — „auf daß sie Alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt" —, Er gibt uns das Recht, auch im Namen der evangelischen Union das alte Siegeslied der Reformation anzustimmen: „Ein' feste Burg ist unser Gott: — das Reich muß uns doch bleiben!" Amen.

2.

Calvin's Institutio nach Form und Inhalt,

in ihrer geschichtlichen Entwicklung

von

D. J. Köstlin.

Zweiter Artikel.

So weit die fortschreitende Entwicklung der einzelnen Lehrtheile durch die verschiedenen Ausgaben der Institutio hindurch mit der fortgesetzten Ausgestaltung des gesammten Werkes und Systemes zusammenhing, hatten wir auch von jener schon im vorigen Abschnitte zu sprechen. Die allgemeinen, in der Zeit jedesmal vorliegenden Anlässe, Bedürfnisse, Antriebe, welche bei den verschiedenen neuen Redactionen des Werkes einwirkten, machten sich uns vornehmlich bei diesen und jenen einzelnen Theilen bemerklich. Das

Streben Calvin's nach Vervollständigung und systematischer Ordnung des Ganzen zog auch einzelne Theile vor anderen in die erweiternde und umformende Arbeit hinein. Jetzt haben wir die wichtigsten einzelnen Lehrstücke für sich noch einer specielleren Betrachtung zu unterziehen. Und zwar muß diese sich hauptsächlich auf diejenigen Seiten und Elemente des Inhaltes beziehen, in welchen wir besondere Eigenthümlichkeiten des calvinischen Standpunktes — namentlich auch gegenüber von dem eines Melanchthon's und Luther's — ausgeprägt finden. Es versteht sich von selbst, daß eine specielle Hinkehr der Aufmerksamkeit auf solche Eigenheiten für eine Betrachtung der Theologie Calvin's überhaupt Erforderniß ist. Es wird aber für eine richtige Auffassung seiner dogmatischen Eigenthümlichkeiten namentlich eben auch der Hinblick darauf, wie sie in den verschiedenen Ausgaben seines dogmatischen Hauptwerkes hervortreten oder nicht hervortreten, von Werth sein. Wir müssen erwarten, daß sie in demselben schon frühe um so bestimmter zum Ausdrucke gekommen sein werden, je unmittelbarer sie mit seinen Grundprincipien zusammenhingen oder gar selbst zu ihnen gehörten. Wo jenes nur erst wenig, kaum oder gar nicht der Fall ist, dürfen wir zwar hieraus nicht sofort schließen, daß sie damals bei Calvin überhaupt noch nicht vorhanden gewesen seien, wohl aber, daß sie für ihn jedenfalls nur secundäre Bedeutung gehabt haben. — Im Nachfolgenden werden wir der Kürze halber die Ausgabe von 1536 als Ed. 1, die von 1539 als Ed. 2, oder Ed. 2a, die von 1543 als Ed. 2b, die von 1550 als Ed. 2c, die von 1559 als Ed. 3 bezeichnen.

Gleich der erste sehr wichtige Abschnitt nun, welchen die Ausgaben seit 1539 uns darbieten, gehört erst der geschichtlichen Entwicklung des Werkes an, sofern er in der ursprünglichen Gestalt desselben noch ganz gefehlt hatte: es ist jener Abschnitt über die Gotteserkenntniß, über die Quellen und Normen der religiösen Wahrheit. Während aber Calvin dieses Lehrstück erst für Ed. 2 ausgearbeitet hat, ist hier die Ausarbeitung auch sogleich recht eingehend, in allen ihren Grundzügen schon fertig und reif. Offenbar hatten ihn dabei nicht blos die Veranlassungen, von welchen wir oben sprachen, sondern auch besondere, in seinem

Königs der Wahrheit und der Liebe, in dessen Namen allein Heil, und dessen Sache der Sieg gewiß ist. Er, der in der Nacht seines Leidens auf sein Heilandsherz, das da brechen sollte für die sündige Welt, auch diese unsere Sache genommen, und die Einigung der Seinen erbetet hat als das größte Zeugniß für seine göttliche Sendung, — „auf daß sie Alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt" —, Er gibt uns das Recht, auch im Namen der evangelischen Union das alte Siegeslied der Reformation anzustimmen: „Ein' feste Burg ist unser Gott: — das Reich muß uns doch bleiben!" Amen.

2.

Calvin's Institutio nach Form und Inhalt,

in ihrer geschichtlichen Entwicklung

von

D. J. Köstlin.

Zweiter Artikel.

So weit die fortschreitende Entwicklung der einzelnen Lehrtheile durch die verschiedenen Ausgaben der Institutio hindurch mit der fortgesetzten Ausgestaltung des gesammten Werkes und Systemes zusammenhing, hatten wir auch von jener schon im vorigen Abschnitte zu sprechen. Die allgemeinen, in der Zeit jedesmal vorliegenden Anlässe, Bedürfnisse, Antriebe, welche bei den verschiedenen neuen Redactionen des Werkes einwirkten, machten sich uns vornehmlich bei diesen und jenen einzelnen Theilen bemerklich. Das

Streben Calvin's nach Vervollständigung und systematischer Ord-
ıung des Ganzen zog auch einzelne Theile vor anderen in die er-
veiternde und umformende Arbeit hinein. Jetzt haben wir die
vichtigsten einzelnen Lehrstücke für sich noch einer specielleren Be-
rachtung zu unterziehen. Und zwar muß diese sich hauptsächlich
uf diejenigen Seiten und Elemente des Inhaltes beziehen, in
velchen wir besondere Eigenthümlichkeiten des calvinischen Stand-
unktes — namentlich auch gegenüber von dem eines Melanchthon's
nd Luther's — ausgeprägt finden. Es versteht sich von selbst,
aß eine specielle Hinkehr der Aufmerksamkeit auf solche Eigen-
eiten für eine Betrachtung der Theologie Calvin's überhaupt Er-
orderniß ist. Es wird aber für eine richtige Auffassung seiner
ogmatischen Eigenthümlichkeiten namentlich eben auch der Hinblick
arauf, wie sie in den verschiedenen Ausgaben seines dogmatischen
auptwerkes hervortreten oder nicht hervortreten, von Werth sein.
Bir müssen erwarten, daß sie in demselben schon frühe um so
estimmter zum Ausdrucke gekommen sein werden, je unmittelbarer
ie mit seinen Grundprincipien zusammenhingen oder gar selbst zu
nen gehörten. Wo jenes nur erst wenig, kaum oder gar nicht
er Fall ist, dürfen wir zwar hieraus nicht sofort schließen, daß
e damals bei Calvin überhaupt noch nicht vorhanden gewesen
eien, wohl aber, daß sie für ihn jedenfalls nur secundäre Bedeu-
ung gehabt haben. — Im Nachfolgenden werden wir der Kürze
alber die Ausgabe von 1536 als Ed. 1, die von 1539 als Ed. 2,
der Ed. 2 a, die von 1543 als Ed. 2 b, die von 1550 als
Ed. 2 c, die von 1559 als Ed. 3 bezeichnen.

Gleich der erste sehr wichtige Abschnitt nun, welchen die Aus-
aben seit 1539 uns darbieten, gehört erst der geschichtlichen Ent-
vicklung des Werkes an, sofern er in der ursprünglichen Gestalt
esselben noch ganz gefehlt hatte: es ist jener Abschnitt über die
Gotteserkenntniß, über die Quellen und Normen der
eligiösen Wahrheit. Während aber Calvin dieses Lehrstück
rst für Ed. 2 ausgearbeitet hat, ist hier die Ausarbeitung auch
ogleich recht eingehend, in allen ihren Grundzügen schon fertig und
eif. Offenbar hatten ihn dabei nicht blos die Veranlassungen,
von welchen wir oben sprachen, sondern auch besondere, in seinem

ganzen theologischen Standpunkt liegende innere Antriebe geleitet. Mit den Grundzügen, die er so als der Erste unter den protestantischen Theologen hier entfaltet hat, trifft dann nachher auch die Darstellung der orthodoxen lutherischen Dogmatiker zusammen, als sie gleichfalls das Bedürfniß fühlten, die dahin gehörigen Fragen umfassender und schärfer, als anfänglich im lutherischen Protestantismus geschehen war, zu erörtern: auch sie finden, indem sie die Schriftoffenbarung den der gefallenen Menschheit nicht mehr genügenden allgemeinen Offenbarungen Gottes in der Schöpfung u. s. w. zur Seite und gegenüber stellen, das entscheidende Moment für unseren Glauben an die Göttlichkeit der heiligen Schrift in jenem unmittelbaren Zeugnisse des göttlichen Geistes und unterscheiden dasselbe nicht blos von den äußeren Kriterien, wofür sie wie Calvin namentlich das Zeugniß der Kirche und Märtyrer gelten lassen, sondern auch von den inneren Kriterien, worunter sie mit Calvin die Majestät der Schriftsprache, die Hoheit der in der Schrift enthaltenen Dinge, die Harmonie des Inhalts u. s. w. aufführen. Charakteristisch aber ist für Calvin eben dies, daß er, wie keiner der deutschen Reformatoren, gleich die erste größere Bearbeitung seines christlichen Unterrichts mit dieser Ausführung einleitet. Wir sehen bei ihm ein besonderes wissenschaftliches Streben, bei seinem Dringen auf die Schrift und die in ihr geoffenbarte Wahrheit zugleich das Verhältniß der Naturoffenbarung und des allgemeinen natürlichen religiösen Sinnes hierzu, zu beleuchten. Und wir erkennen in jenem Dringen auf die Schriftoffenbarung selbst das große Gewicht, welches ihm auf das Formalprincip des evangelischen Glaubens und auf eine besondere eingehende Erörterung desselben fiel: namentlich hierdurch unterscheidet sich seine Institutio schon so frühe von den Lehrdarstellungen eines Melanchthon und Luther.

So fest und zuversichtlich als möglich stellt nun hier Calvin jenes sichere, entscheidende Zeugniß des Geistes für die Schriftwahrheit voran. Er stellt es entgegen derjenigen Autorität der Kirche, auf welche die Katholiken pochten. Er weist nicht minder mit demselben die Enthusiasten ab, deren angeblicher heiliger Geist über die Schrift sich erheben wollte: denn es sei ein Zeugniß des

Geistes eben für die höchste, bleibende Geltung der Schrift selber; das Schriftwort wolle der Geist in seinem eigenen Kommen nicht abthun; sondern derselbe Geist, in dessen Kraft uns das Schriftwort dargereicht worden sei, solle das Wort uns bekräftigen (Ed. 2, Vol. XXIX, p. 302) [a]). Er ordnet der Macht dieses einen, unmittelbaren, göttlichen Zeugnisses auch alle jene einzelnen Kriterien unter, in deren frommer und denkender Betrachtung unser Glaube an die Schrift und ihren Inhalt sich weiter vermitteln möge, könne und solle. Auch die Wunder nehmen unter den Beweisen für die Göttlichkeit der biblischen Offenbarung, wie Riedner [b]) mit Recht bemerkt, „mehr nur eine Nebenstelle ein"; wir fügen bei, daß Calvin sie hier überhaupt erst in Ed. 2 c eingeführt, übrigens dann in Ed. 3 den sie betreffenden Abschnitt noch erweitert hat. Er schätzt darum solche Kriterien und Beweisführungen nicht gering; er selbst wollte sich, wie er in Ed. 3 (Vol. XXX, p. 59) beifügt, getrauen, auch hartnäckige Gegner mit ihnen zum Schweigen zu bringen; aber die Gewißheit, welche der Glaube haben sollte, könne, sagt er, überhaupt nicht durch Disputiren erreicht, sondern nur durch jenes Geisteszeugniß gewirkt werden.

Zum ersten Male also finden wir hier die Lehre von jenem Zeugnisse, die so wesentlich zur evangelischen Principienlehre gehört, mit solcher Bestimmtheit dogmatisch fixirt. An die Art jedoch, wie dies bei Calvin, und zwar gleich bei seiner ersten Darstellung in Ed. 2 geschehen ist, knüpfen sich für uns sofort noch weitere Wahrnehmungen in Betreff der Eigenthümlichkeit seiner Theologie.

Neben jenes Zeugniß finden wir bei Calvin die vorhin erwähnten einzelnen Kriterien gestellt, und zwar namentlich diejenigen, welche in der Schrift selbst vorliegen, ihre Erhabenheit über alle blos menschlichen literarischen Producte, die jedem Leser von selbst sich aufdrängen müsse u. s. w. Wir möchten da wohl auch einer inneren Beziehung nachgehen zwischen diesen Eindrücken vom Cha-

a) Vgl. Dorner (Gesch. d. protest. Theologie, S. 377) darüber, wie Calvin im Unterschied von Zwingli beide Seiten, das äußere und das innere Wort, fester zusammengeschlossen habe.

b) Philosophie- und Theologiegeschichte, S. 341 Anm. 2.

rakter, von der Redeweise, von dem Inhalt der Schrift und zwischen jenem höchsten unmittelbaren Zeugnisse des Geistes für sie. Wirkt ja doch auch in solchen Eindrücken, die wir in unserer reflectirenden menschlichen Betrachtung uns auseinander legen und den Gegnern disputirend vorzulegen uns bemühen, Gott selbst, der Urheber der Schrift, auf uns; und ist's doch Bedürfniß für uns, andererseits auch jenes höchste Zeugniß bei aller seiner Unmittelbarkeit so weit als möglich noch für uns zu analysiren und mit unseren übrigen Erfahrungen und Beobachtungen in Betreff der Schrift zu vermitteln, des Ganges, wie Gott vom Einen zum Anderen weiterführt, uns bewußt zu werden. Darauf aber geht Calvin gerade nicht weiter ein; er stellt Beides nebeneinander und einander gegenüber: „etsi (scriptura) reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc tamen serio nos afficit, quum per spiritum obsignata est cordibus nostris" [a]); er führt nicht auch innerlich vom Einen zum Andern hinüber. Er thut dies auch nicht in Ed. 3, wo er noch eingehender von der Macht, mit welcher das Wort der neutestamentlichen Zeugen seine göttliche Hoheit kundgebe, begeistert geredet hat. Das Zeugniß des Geistes tritt so bei Calvin abrupt herein. Mittelst desselben wirkt dann der Geist den echten Glauben, welchen die Schrift auch mittelst jener ihr selbst innewohnenden Kriterien noch nicht in göttlicher Gewißheit festzugründen vermag; und zwar wirkt er ihn nicht bei allen Denen und will ihn nicht bei allen Denen wirken, welchen die Schrift mit jenen Kennzeichen dargeboten ist, sondern, wie der Abschnitt von der Prädestination weiter zeigt, nur bei den von Ewigkeit her Erwählten. Mit dem zuletzt Gesagten sind wir indessen schon zu dem Zusammenhang der Calvinischen Auffassung des Formalprincips oder der Schriftautorität mit der Auffassung der Gnadenmittel weitergegangen. In dieser Beziehung trat dann die Lehre des Lutherthums ihm entgegen. Mit Bezug auf das zuvor Gesagte aber finden wir nicht, daß die lutherischen Dogmatiker, als auch sie bestimmter mit dem Testimonium spiritus S. für die heilige Schrift sich beschäftigten, dasselbe lebendiger mit der Wirkung jener Kriterien auf den menschlichen

a) Vol. XXIX, p. 295. Vol. XXX, p. 60. (Ed. 3, Lib. I, c. 7, § 5).

Geist vermittelt haben. In Luther's eigener Anschauung war dies ohne Zweifel mehr der Fall; eine wissenschaftliche Ausführung hat er aber darüber überhaupt nicht gegeben.

Indem wir von dem Zeugniß des Geistes für den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität der Schrift hören, werden wir ferner fragen müssen nach dem Verhältnisse dieses Zeugnisses zu einer inneren Erfahrung, welche der Christ in Kraft des heiligen Geistes auch von dem in der Schrift ihm verkündeten Inhalte selbst macht, — von der Versöhnung, Lebenskraft, Beseligung, die er hier mit göttlicher Gewißheit zu genießen bekomme, von dem Herrn und Heiland, der sich mit der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung ihm unmittelbar zu erfahren und zu erkennen gebe. Geht beides im Werden und Bestand wahren Glaubens miteinander Hand in Hand? oder geht das Eine, und zwar das Erstere, dem anderen, Letzteren, voran? Und soweit Jenes der Fall sein sollte, wird sich weiter fragen, ob der Glaube, welcher im Lichte des Geistes den rechten Mittelpunkt und Zusammenhang des Inhaltes der in der Schrift geoffenbarten Heilswahrheit erfaßt hat, nicht Recht und Anlaß habe, von da aus auch gegen einzelne Bestandtheile des Schriftkanons selbst noch eine innere Kritik zu üben, indem er eben auch jenes Zeugniß des Geistes für den göttlichen Ursprung der Schrift doch bei näherer, gewissenhafter Prüfung nicht für alle einzelnen Bücher des Kanon gleichmäßig eintreten sehe. Wir kommen hiermit auf das Verhältniß zwischen der formalen und materialen Seite des evangelischen Grundprincips. Und wir denken dabei an das Verhältniß, in welchem beide miteinander bei Luther sich darstellen und vermöge dessen für ihn seine bekannte Kritik namentlich gegen den Jakobusbrief möglich war. Auch Calvin nun will von einem Zeugniß des Geistes nicht blos mit Bezug auf die Schrift reden, will jenes Zeugniß des Geistes für die Schrift nicht isolirt haben. Er führt nachher, wo er vom Glauben an den heilbringenden Inhalt des Evangeliums redet, eben auch ihn darauf zurück, daß der Geist den Inhalt des Wortes uns im Herzen versiegle (Ed. 2, Vol. XXIX, p. 456 sqq.; p. 468 sq.; weiter in Ed. 3, Lib. III, c. 2). Er hat auch dem Abschnitt über die heilige Schrift und das Zeugniß des Geistes für sie in

Ed. 2,c noch einen besonderen Satz beigefügt, in welchem er ausdrücklich darauf verweist, daß er unten noch weiter von einem solchen Zeugniß des Geistes zu reden haben werde, und vom Glauben überhaupt erklärt, daß dazu eine Versieglung des göttlichen Geistes gehöre (Vol. XXIX, p. 296). Ohnedies mußte er für die Gewißheit der einzelnen Christen von ihrem persönlichen Erwähltsein auf ein solches Geisteszeugniß zurückkommen. Allein zunächst — und dies ist wieder gerade für Calvin das Charakteristische — handelt er doch die Lehre von dem göttlichen Ursprung und der göttlichen Autorität der Schrift und von dem Zeugniß des Geistes hiefür ganz für sich ab. Die Darstellung geht so bei ihm dahin, daß der Geist zuvörderst den Glauben an diesen Charakter der Schrift fertig hervorbringe und daß der schriftgläubige Christ dann demgemäß aus der Schrift den Inhalt mit allen seinen einzelnen Bestandtheilen als göttlich wahr zu entnehmen habe, wenngleich dann auch dieses Entnehmen und dieses Glauben an die einzelnen Momente der Wahrheit keineswegs blos Sache des menschlichen Denkens sein, vielmehr unter fortwährender Erleuchtung und fortwährender Versieglung des Inhaltes im Herzen durch den heiligen Geist sich vollziehen soll. Auch wenn er dazwischen die „Wahrheit der Schrift das nennt, was wir in Kraft des Geistes zu fühlen bekommen, so meint er hiermit in dem Abschnitt, an welchem wir stehen, einen absoluten Wahrheitscharakter, der von vornherein der Schrift im Ganzen beigelegt werden müsse und von uns in und mit der Göttlichkeit der Schrift überhaupt empfunden werde. So stellt sich die Sache gleich in Ed. 2 dar. Gott, sagt Calvin (Vol. XXIX, p. 292 sqq.), ist der menschlichen Schwäche, welche aus seiner Schöpfung ihn so wenig mehr erkannte, mit dem besonderen, wirksamsten Mittel seines Wortes zu Hilfe gekommen. Es war um derselben Schwäche willen höchst nöthig, daß diese seine göttliche Lehre schriftlich aufgezeichnet und hierdurch vor Corruption verwahrt werde. Auch dafür hat Gott gesorgt. Er hat in der heiligen Schrift und nur in ihr seine Wahrheit niedergelegt. Diese Schrift hat für uns eine Autorität, als ob in ihr Gottes lebendige Stimme selbst zu hören wäre. Und wo nun feststeht, daß, was uns vorgelegt wird, die Rede Gottes sei, darf ja Niemand so frech

sein, dem Redenden den Glauben zu verweigern. Die Gewißheit aber, daß der Schrift wirklich solche Autorität zukomme, beruht für uns nicht auf der Autorität der Kirche, sondern eben auf jenem Zeugnisse des Geistes. Calvin bezieht sich dabei auch auf die einzelnen Bücher der Schrift; er weiß, daß die Gegner fragen, wie man sich denn ohne eine Vorschrift von Seiten der Kirche davon überzeugen sollte, welches Buch mit Ehrfurcht aufzunehmen, welches vom Kanon abzuweisen sei; er selbst führt dagegen auch hier keine andere Instanz an, als das Testimonium spiritus: die Gesammtheit der Schriften erscheint bei ihm durch dieses gleichmäßig, so zu sagen en bloc, göttlich legitimirt. Die Ed. 3 [a]) verstärkt noch die Sätze über den göttlichen Ursprung der Schrift und über das Gewicht, welches hierauf zu legen sei: „(scripturae) non alio jure plenam apud fideles autoritatem obtinent, quam ubi statuunt e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae Dei voces illic exaudirentur [b]); — tenendum ..., non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, autorem ejus [c]) esse Deum; itaque summa scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur." Die Aussagen Calvin's über das von den Propheten und Aposteln gesprochene Wort, welches diese mit Recht für Gottes Wort erklärt haben, gehen hierbei ohne Weiteres über in Aussagen über die heilige Schrift als solche und in ihrer Gesammtheit; mit dem Satze „legem et prophetias et evangelium a Deo manasse" wechselt der Satz „a Deo esse scripturam" — wovon eben das Zeugniß des Geistes uns gewiß macht. Aus den „manifesta signa loquentis Dei", welche man in der Schrift erkenne, wird so gefolgert, „coelestem esse ejus (scripturae) doctrinam". Und mit nachdrücklichen Sätzen, welche gleichfalls der Ed. 3 eigens angehören, macht dann Calvin die Annahme des in diesem Gottes-

a) Lib. I, c. 7, § 1. §. 4.

b) Die in diesem Satz gesperrt gedruckten Worte sind erst in Ed. 3 beigefügt; die folgenden Sätze gehören ganz erst ihr an.

c) Unter „ejus" ist übrigens noch nicht (wie Dorner a. a. O., S. 380 Anm. 2 erklärt) die scriptura selbst zu verstehen, sondern einfach die doctrina.

wort vorgelegten Inhaltes zur Sache unbedingten Gehorsams. Schon in Lib. I, c. 6 hat die Ed. 3 im Allgemeinen erklärt: „omnis recta Dei cognitio ab obedientia nascitur“. In c. 7, § 4 erklärt sie weiter: „prophetae et apostoli . . . sacrum Dei nomen proferunt, quo ad **obsequium cogatur** totus mundus“. Mit **Dorner** (a. a. O., S. 380), ja noch entschiedener als er es thut, müssen wir nach alle dem bemerken: „es bleibt die formale Seite des protestantischen Princips bei Calvin im Uebergewicht über die materiale, womit zusammenhängt, daß er in der heiligen Schrift vornehmlich Offenbarung des Willens Gottes sieht, den er durch die heiligen Schriftsteller den Menschen dictirt hat“. Und diese Richtung tritt bei ihm in den fortschreitenden Ueberarbeitungen seiner Institutio nur noch stärker hervor. Seine Auffassung des formalen Princips hat so auch einer Kritik, wie sie Luther gegen einzelne Theile des Kanon übte, keinen Raum gelassen. So sehr er übrigens nach diesen Seiten hin von Luthers Glaubens- und Lehrart sich unterscheidet, so wenig war doch der nachfolgenden sogenannten orthodox lutherischen Dogmatik Grund gegeben, sich in dieser Beziehung des Lutherthums zu rühmen. Gerade auf **den** Weg, auf welchem wir hier schon Calvin finden, hat vielmehr auch sie sich begeben und ist darauf weitergegangen.

Unter den Lehren, welche nach Calvin den Inhalt eines schriftgemäßen christlichen Unterrichts bilden müssen, sehen wir bei ihm besonders die **Lehre von der Trinität** einfach auf das Wort und die Autorität der Schrift gegründet, obgleich er daneben nicht unterläßt, auch auf die Beziehung aufmerksam zu machen, in welcher der Inhalt der Lehre zum Mittelpunkte unserer christlichen Erfahrung, unseres sittlich religiösen Bewußtseins und Lebens steht, und hiermit auf die Bedeutung, welche ihm auch in praktischer Beziehung zukommt. Zugleich steht ihm schon in Ed. 1 fest, daß wir zwar alle unsere Gedanken und Aussagen über Gott, den Vater, den Sohn u. s. w. nach der Schrift regeln müssen, daß aber die kirchlichen Termini der *οὐσία, ὑποστάσεις*, essentia, personae den Sinn der Schrift selbst ausdrücken, daß die Häretiker unberechtigter Weise „dawider bellen“, daß auch solche neue Wörter zum Schutze der Wahrheit gegen häretische Angriffe und Kunstgriffe dienen dürfen.

aß auch die „Homousie“ des Sohnes von Arius nicht verworfen
)orden wäre, wenn er der Schriftlehre von der Gottheit des Sohnes
)ahrhaft treu hätte bleiben wollen, daß solche Namen nicht unbe-
achtsam (temere) erfunden seien und daher auch nicht unbedacht-
im abgewiesen werden dürfen. Er findet sogar hinsichtlich jener
:ermini, daß darin planioribus verbis ausgesprochen werde,
uae captui nostro perplexa in scripturis impeditaque sunt [a]).
Ran hätte wohl von der evangelischen Reformation erwarten mögen,
iß sie in freier Uebung ihres Formalprincips und zugleich von
:r Beziehung des ganzen Glaubensinhaltes auf ihr Materialprincip
us auch jene ganze Lehre von der Trinität neu durcharbeiten und
estalten werde. Sie hat es nicht gethan; sie hat vielmehr im
egensatze zu denjenigen Umgestaltungsversuchen, welche Einzelne
irklich machten, welche aber bei ihnen zu einer Erschütterung der
ttlichen Grundlagen des Heiles zu führen drohten, nur die alten
ekenntniß- und Lehrformen neu für berechtigt und beziehungsweise
othwendig angenommen. So hat Melanchthon gethan in den wei-
ren Ausgaben seiner Loci, nachdem in der ersten Ausgabe jenes
Rysterium als ein mehr anzubetendes, denn zu erforschendes, zu
ır keinem Gegenstande dogmatischer Ausführung gemacht worden
ar und es hierbei immer noch möglich scheinen konnte, daß der
)angelische Dogmatiker, wenn nachher doch das Bedürfniß einer
)lchen Ausführung sich ihm aufdränge, dieselbe in einer neuen,
:eien Weise anfassen werde. Und so hat nun also Calvin auf
inen derartigen Versuch in seiner Institutio schon von Anfang an
erzichtet. Was dann aber seiner Darstellung unter der der
nderen, gleichzeitigen evangelischen Theologen vorzugsweise eignet,
t das umsichtige, vorsichtige Maßhalten, womit er hierbei doch auf
ie einfachsten Grundformeln der kirchlichen Lehrfassung sich beschränkt
nd keinen Schritt weiter, als ihm durch die Abwehr alter und
euer Gegner der Gottheit des Erlösers und heiligen Geistes be-
echtigt erscheint, über die einfachen Schriftsätze hinaus zu einer
ogmatischen Formulirung oder gar zu scholastischen Fragen und
lntworten weiter gehen will. Ja da fügt er jenem Satze, daß

a) Vol. XXIX, p. 59 sqq.

man die erwähnten Namen nicht unbedachtsam zurückweisen dürfe, sofort den andern Satz bei: „utinam sepulta essent (nomina), constaret hoc modo inter omnes fides, patrem, filium et spiritum S. unum esse Deum, nec tamen aut filium patrem esse aut spiritum S. filium, sed proprietate quadam esse distinctos“ a). Während ferner Melanchthon dann auch die älteren Speculationen wieder aufnahm, welche den Logos als das vom denkenden Vater sich gegenüber gestellte Ebenbild seiner selbst zu begreifen suchten, hält Calvin auch vom Wege menschlicher Speculationen und Analogieen sich zurück. So viel allerdings meint doch auch er über das Verhältniß der drei Personen gemäß der heiligen Schrift selbst beifügen zu dürfen, daß man dem Vater beizulegen habe principium agendi rerumque omnium fontem et originem, dem Sohne sapientiam et consilium agendi, dem Geiste virtutem efficaciamque agendi: so in der ersten und in den späteren Ausgaben. Man kann so mit Gaß (a. a. O., S. 105) die calvinische Exposition der Trinität die umsichtigste nennen in den Schriften der Reformatoren, indem sie den ganzen Umfang des Dogmas übersehe und, ohne der Sache Etwas zu vergeben, alles Wortgefecht vermeide. Wir finden aber so in ihr auch am wenigsten Triebe, den Inhalt der Lehre selbständig neu zu durchdringen und in lebendiger weiterer Entfaltung der christlichen Erkenntniß näher zu bringen.

Eine gewisse Fortentwicklung bieten dann auch für diese Lehre die folgenden Ausgaben der Institutio dar, und zwar schließt dieselbe vollends mit einer besonders entschiedenen Behauptung der kirchlichen Lehrform ab. — Die Ed. 1 hat sich noch ungemein kurz gefaßt. Für die Wahrheit, daß Ein Gott sei und daß zugleich der Vater, der Sohn und der Geist Gott sei, stellt sie als Ein Argument, das für tausend gelten könne, mit Berufung auf Eph. 4, 5 das voran, daß der Einheit der Taufe und des Glaubens die Einheit Gottes entspreche, zugleich ja aber die Taufe nach der Schrift auf den Namen jener Drei erfolge und die Drei zugleich Gegenstand des Einen Glaubens seien, demnach die Drei auch als

a) Vol. XXIX, p. 62.

n Gott anerkannt werden müssen [a]); einen Nachweis der inneren
edeutung der Drei zugleich und eines jeden Einzelnen von ihnen
r den heilbringenden Glauben und das Heilsleben, worauf jene
enthümliche Deduction leicht hätte führen können, gibt Calvin
ht. Es folgt eine kurze Zusammenstellung weiterer Schrift-
sprüche, dann die oben angegebene Erklärung in Betreff der
men substantia, personae u. s. w. Zu einer weit eingehen-
en Begründung des Glaubens an die Gottheit von Vater, Sohn
d Geist, an die Einheit ihres Wesens und an ihre Unterschiede
sich, wie wir schon im ersten Theil unserer Abhandlung be-
rkten, Calvin in Ed. 2 veranlaßt. Eingehend führt er da [b])
biblischen Belegstellen vor, — zuerst und vornehmlich diejenigen,
welchen die Gottheit auch des Sohnes und Geistes, dann die,
welchen ihre Unterscheidung erhelle; dabei betont er die Be-
tung der Gottheit des Sohnes für die Zuversicht, welche wir
ihm und durch ihn zum Vater haben dürfen, und für die Mit-
ilung der göttlichen Gaben durch ihn an uns: diese „practica
itia" steht ihm fester als jede „otiosa speculatio"; desgleichen
t er beim Geiste hervor, wie wir durch diesen Gottes theilhaftig
den und selber seine lebendigmachende Kraft fühlen; die Beru-
g auf die Taufe läßt er hier erst folgen. Den Gebrauch
nschlicher Analogien für das Verhältniß der Drei zueinander,
chen seit 1535 auch Melanchthon in den Locis wieder versucht
te, erwähnt jetzt auch er, weiß jedoch nicht, ob derselbe fromme;
fürchtet, man möchte durch Kühnheit darin Anlaß geben zu bos-
ten Verläumdungen oder zu „rohen Hallucinationen". Hin-
tlich jener in der Kirche üblich gewordenen Namen glaubt er
t für den der Hypostase auch ein Schriftwort, Hebr. 1, 3, an-
ren zu dürfen. Eigenthümlich aber finden wir nun bei Ed. 2
Bezug auf jene Ausdrücke vielmehr das, daß er doch angele-
tlich sich verwahrt gegen ein Streiten über solche „nudas vo-
as" und gegen eine verkehrte Strenge, womit man sie Anderen
drängen möchte. Er erinnert jetzt daran, daß auch die Alten,

) Vol. XXIX, p. 58.
) Vol. XXIX, p. 481 sqq.

beſonders die Griechen und Lateiner, keineswegs Alle miteinander im Gebrauch der Namen zuſammengeſtimmt haben. Er warnt „ne confidenter veluti censorio stilo protinus notemus eos, qui in verba a nobis concepta jurare nolint“; ſolche Leute, ſagt er, ſolle man freundlich auf das Bedürfniß, welches jene Ausdrücke gefordert habe, verweiſen; er ſchließt: wofern ſie nur nicht in Abrede ſtellen, daß, wenn wir vom Einen (Gott) hören, an die Einheit der Subſtanz, wenn wir von Dreien hören, an die Dreiheit der Eigenſchaften a) in dem Einen Weſen zu denken ſei, ſo liege nichts weiter an den Worten (verba nihil moramur). Hatte ja Calvin auch ſich ſelber kurz vorher noch gegen den mehr als censorius stilus Caroli's hinſichtlich des Gebrauches der kirchlichen Formeln über die Trinität verwahren müſſen. Dagegen tritt nur umſomehr das Gewicht hervor, welches endlich in Ed. 3 hinſichtlich der Formulirung der Trinitätslehre doch auf die andere Seite fällt: die neuen Gefahren des Anitrinitarismus haben hier vollends den überwiegenden Einfluß auf Calvin gewonnen. Er ſtellt da dem Servet nicht blos die Schriftzeugniſſe in ausführlicher Polemik entgegen. Er ſucht jetzt auch in der von ihm vorangeſchickten poſitiven Darlegung mit einer Beſtimmtheit, welche in Ed. 2 noch nicht [illegible] hatte, aus Hebr. 1, 3 zu beweiſen, daß nach dem Zeugniß des „Apoſtels“ drei Hypoſtaſen in Gott ſeien, und ſieht Trotz darin, wenn man über die Uebertragung von „Hypoſtaſe“ in „Perſon“ ſtreite. Er ſtellt jetzt ferner (Lib. I, c. 13, § 6. § 20) weitere, ſtreng formulirte Sätze über die relationes, die proprietates, den ordo in der Trinität auf. Er wiederholt zwar (§ 5) jenen früheren Abſchnitt mit dem Ausſpruch „Utinam sepulta essent etc.“, mit der Warnung vor dem „censorius stilus“ u. ſ. w., mit dem „Verba nihil moramur“; aber er fügt bei, daß die hier von ihm empfohlene Milde Denen nicht gelten dürfe, die trotzig und boshaft widerſprechen; und er läßt dem „Verba nihil moramur“

---

a) „trinitatem proprietatum considerandam esse“ in Ed. 2 (Vol. XXIX, p. 495); dafür heißt es in Ed. 3 (Lib. I, c. 13, § 5): „personas notari“; übrigens hatte auch die Ed. 2 unmittelbar vor jenem Satze von „personarum trinitas in una essentia“ geredet.

zum Schluß die Erklärung folgen: „Sed expertus pridem sum et quidem saepius, quicunque de verbis pertinacius litigant, fovere occultum virus, ut magis expediat eos ultro provocare quam in eorum gratiam obscurius loqui."

Die Lehre der Institutio vom göttlichen Wesen und von en göttlichen Eigenschaften und ihrem Verhältnisse zu inander können wir deswegen nicht so wie ihre Lehre von der Trinität als ein Ganzes darstellen und verfolgen, weil Calvin selbst, vie wir früher erwähnten, sie nirgends so als ein Ganzes auseinandergelegt hat. Eben auch das übrigens, daß er dies unterläßt md daß er auch in seiner fortgesetzten Arbeit keinen weiteren Schritt azu thut, wird nicht ohne Bedeutung für die Eigenthümlichkeit einer Betrachtung Gottes sein. Calvin erklärt: Das unendliche Wesen Gottes könne der menschliche Geist nimmermehr fassen; wir müssen Gott die Erkenntniß seiner selbst überlassen; wir dürfen ihn nur o auffassen, wie er sich selbst uns offenbare, dürfen nur in seinem igenen Worte Kunde von ihm suchen (Vol. XXIX, p. 480). lber bietet uns nicht eben diese Offenbarung und dieses Wort eine ntfaltung des göttlichen Wesens in Eigenschaften dar, die als eineitliches Ganzes von uns aufgefaßt werden können und sollen? ie christliche Lehre hat, wie Calvin sagt, nicht mit frostigen Speılationen darüber zu thun, was Gott sei, quid sit Deus; ihr egt vielmehr daran, zu wissen, qualis sit, zu erkennen, was zu iner Ehre diene, ihn kennen zu lernen in seiner Beziehung zu ns, damit wir ihn verehren und alles Gute von ihm erbitten rnen (Ed. 3, Lib. I, c. 2). Allein mit der Frage, qualis sit, ommen wir auch wieder auf die vorhin aufgeworfene Frage, und rade auch von den Beziehungen aus, in die er zu uns sich setzt, töchten wir zurückblicken können auf einen einheitlichen Charakter, r in ihnen sich bethätigt. Sollte gerade dies bei Calvin zur igenthümlichkeit seines dogmatischen Standpunktes mit gehören, aß er die verschiedenen Momente und Bestimmungen dieses Charakters, welche in Gottes mannichfaltigem und verschiedenartigem Verhalten zu den Menschen sich bethätigen, nicht auch an sich nach hrem inneren Verhältniß zu einander darzustellen wagt, vielmehr ine solche Darstellung für etwas Unzulässiges ansieht, das über

die von Gott gesetzten Schranken unseres Verstehens und Forschens hinausliege? Es wird hierbei besonders in Betracht kommen das Verhältniß des Machtwillens, der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes zu einander.

Für eine genauere positive Betrachtung und Würdigung des Gottesbegriffes der Institutio sind wir also auf diejenigen Lehrstücke angewiesen, welche uns Gott in seiner Thätigkeit auf die Menschen, speciell bei seinem Heilswerke, darstellen; besonders wichtig ist natürlich ihre Prädestinationslehre. Erst von dort aus gestattet sie ein bestimmteres Urtheil darüber, welche unter den angedeuteten Eigenschaften oder Seiten des Gottesbegriffs etwa ein Uebergewicht bei Calvin behaupte, — ob und in welcher Weise bei ihm, wie man ihm wohl vorgeworfen hat, ein Dualismus göttlicher Grundeigenschaften eintrete, — und welcherlei Unterschiede etwa auch in dieser Beziehung die durch die verschiedenen Ausgaben fortschreitende dogmatische Arbeit Calvin's darbiete.

Es gehören übrigens hierher auch schon allgemeine Aeußerungen Calvin's über Wesen und Inhalt des religiösen Verhältnisses, über das Verhalten, das uns gemäß Gottes Stellung zu uns ihm gegenüber obliegt, über das Verhalten, das wir von ihm gegen uns erwarten sollen. Die Hauptmomente, um welche es bei diesem Verhältnisse sich handelt, fassen sich zusammen in den Sätzen: Gott sei unser Herr, der uns geschaffen, und unser Vater, von dem alles Gute komme; ihm gebühre daher Ehre und Herrlichkeit, ihm Liebe und Vertrauen. Wir sollen, heißt es bei der Erklärung des Dekalogs in Ed. 1 ebenso wie in Luther's Katechismus, Gott „fürchten und lieben". Die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift wie in der Schöpfung leitet uns nach Calvin vor Allem zur Furcht Gottes, dann zum Vertrauen auf Gott an; sie will uns ihn gehorsam verehren und dann ganz von seiner Güte abhängen lehren [a]). Wie aber verhalten sich bei Calvin bestimmter die beiden Seiten zu einander, die hier ausgehoben sind und die wir desgleichen auch z. B. bei Luther zusammengefaßt finden, ja in jeder gesunden Betrachtung der Religiosität zusammengestellt finden werden? wie dem-

a) Vol. XXIX, p. 30. 34. 283. 304; Vol. XXX, p. 73 (Lib. I, c. 10, § 2).

nach auch in Gott selbst die beiden Seiten, vermöge deren er einer-
seits Gegenstand der ehrerbietigen Furcht, andererseits Gegenstand
es Vertrauens und der vertrauensvollen Gegenliebe für uns ist?
Wir finden in der Institutio und zwar namentlich in Ed. 3 Aus-
prüche, in welchen die zweite Seite vorangestellt erscheint. Calvin
rklärt nicht blos, die Erkenntniß, daß Gott von Allen verehrt
verden müsse, sei ungenügend ohne die Ueberzeugung, daß er die
Quelle alles Guten sei; sondern er fährt fort: bis die Menschen
er väterlichen Fürsorge Gottes und seiner Urheberschaft alles Guten
nne geworden seien, werden sie sich ihm nie mit freiwilligem Dienst
nterwerfen; wenn sie nicht fest in ihn ihre Glückseligkeit setzen,
verden sie sich ihm nie ganz ergeben. Ja für die erste Stufe
ur Frömmigkeit erklärt er, in Gott den Vater zu erkennen, der
ns schütze und pflege bis zur endlichen Aufnahme in sein Reichs-
rbe, wie denn auch eine heilbringende Erkenntniß Gottes ohne
hristus nicht möglich sei. Er definirt die pietas als „conjun-
tam cum amore Dei reverentiam, quam beneficiorum ejus
otitia conciliat.“ a) Man könnte hiernach bei Luther und den
utheranern das Moment der Furcht in der Frömmigkeit noch mehr
ls bei Calvin betont finden, sofern ja doch jene die Bekehrung zu
Gott von Eindrücken der Furcht, von Schrecken des Gewissens
. s. w. ausgehen lassen. Und im Zusammenhang hiermit be-
erken wir auch schon, wovon unten weiter zu reden sein wird,
aß nach dem Lehrstück Calvin's De poenitentia der Glaube der
Buße und Abtödtung des Sündenmenschen in uns vorangehen soll.
llein, wenn es auch die väterliche Liebe Gottes ist, auf deren
rfahrung die christliche Religiosität von Anfang an ruhen muß,
o ist hiermit doch noch nicht gesagt, wie weit diese Liebe reiche,
iefern sie allen Menschen sich zu erfahren geben oder etwa nur
uf eine abgeschlossene Zahl Auserwählter sich beschränken wolle,
iefern sie mit dem ethischen Wesen Gottes eins und in allem
inem Verhalten das Grundbestimmende sei oder neben ihr andere
igenschaften walten, vor welchen sie wenigstens theilweise in Gottes
Verhalten zur Menschheit zurücktreten müsse. Jene Aussagen lassen

a) Lib. I, c. 2, § 1; c. 6, § 4.

Raum genug für eine schroffe Prädestinationslehre und für alle Consequenzen, welche wir von einer solchen aus für die Anschauung von Gott und seinen Eigenschaften zu ziehen haben. Solchen Erklärungen über die Liebe, wie bei Luther, wonach sie gleichsam den Grund des Herzens Gottes ganz erfüllt und wonach Gott in jenem Erregen von Furcht und Angst eben noch gar nicht sein eigentliches Werk treibt, können wir doch bei Calvin nichts zur Seite stellen. Ferner ist mit jenen Aussagen auch darüber noch Nichts ausgemacht, wie weit in jener Frömmigkeit selbst, welche ohne die Erfahrung der göttlichen Liebe nicht bei uns entstünde, nun eben die Liebe oder doch die mit ihr verbundene Ehrfurcht das Uebergewicht erhalten, wie weit der Fromme im vollen freien Genuß jener göttlichen Liebe leben oder überwiegend in ehrfurchtsvollem Gehorsam seine Gesinnung gegen den Vater zu bewähren haben werde. Und da erinnern wir an den Nachdruck, mit welchem besonders die Ed. 3 gegenüber von der göttlichen Offenbarung den Gehorsam unsererseits gefordert hat. Ebenso führt diese Ausgabe, und zwar in einem neu ausgearbeiteten Abschnitte (Lib. III, c. 20, § 42), den Begriff des Reiches Gottes, bei welchem Luther (vgl. z. B. im Gr. Katech.) die erlösende, beseligende Thätigkeit und Mittheilung Gottes voranstellt, sogleich auf die Herrschaft Gottes über die sich selbst verleugnenden und der Gerechtigkeit sich ergebenden Menschen zurück. Auch seine Definition von religio (Lib. I, c. 12, § 1) ist hier zu erwähnen; er sieht darin den Gegensatz gegen vaga licentia bei der Gottesverehrung ausgedrückt: „pietas sese intra fines suos relegit“. Doch wir wollen nur vorläufige Bemerkungen hiermit gemacht haben.

Treten wir in den concreten Lehrinhalt der Institutio weiter ein, so haben wir hier überall die Beziehung auf den Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheit in's Auge zu fassen und im Auge zu behalten. Auf Gottes Verhalten zur Welt und Menschheit, abgesehen von der Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit, ist, wie wir sahen, Calvin überhaupt erst seit der Ed. 2 allmählich ausführlicher zu reden gekommen. Und auch darauf sieht man dann bei ihm schon jene Beziehung einwirken. Durch das, was wir als Christen aus der Heilswirksamkeit Gottes über sein Ver-

hältniß zu uns erfahren, wird bei Calvin auch schon seine Auffassung vom Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt bestimmt, wenngleich wir gerade bei Calvin werden fragen dürfen, wie weit wirklich die christliche Erfahrung von Gottes Liebe und Liebesdarbietung bei ihm in ihrer ganzen Tiefe und vollen Consequenz zur Geltung gekommen sei, oder ihr gegenüber doch zugleich solche allgemeine religiöse und metaphysische Anschauungen einwirkten, welche nicht völlig von ihr durchdrungen waren. — In jener Hinsicht erinnern wir auch daran, daß er seinen Abschnitt über das allgemeine Walten der göttlichen Providenz bei uns Menschen ursprünglich, nämlich in Ed. 2, erst dann eingeführt hat, nachdem er zuvor das Heilswirken und den Heilsrathschluß Gottes mit der Prädestination gemäß den Schriftzeugnissen wollte behandelt haben. Wenn Gaß (a. a. O., S. 106) bemerkt, daß der Abschnitt von der Vorsehung sich deutlich als theologische Unterlage der Prädestination zu erkennen gebe, so trifft dies zu für Ed. 3; nur umsoweniger aber darf übersehen werden, daß das, was hier als Unterlage sich darbietet, doch anfänglich nur als Anhang zu dem Anderen eingeführt worden war. Andererseits ist übrigens auch schon in dem Abschnitte der Ed. 2b von Gott als dem allmächtigen Schöpfer besonders der Nachdruck zu beachten, womit er bei aller Vermittlung des göttlichen Wirkens durch creatürliche Werkzeuge doch die Unselbständigkeit dieser Werkzeuge und die vollkommene Unbedingtheit Gottes ihnen gegenüber behauptet. Und noch weitere und stärkere Erklärungen gibt dann darüber die Ed. 3. Gott, sagt Calvin, flöße den Werkzeugen rein nach seinem Willen Kräfte ein und lenke sie; und Gott könnte, was er so durch sie, z. B. durch die Sonne wirkt, ebenso leicht auch ohne sie rein durch sich selbst wirken. Gott, sagt er in Ed. 3, lasse uns ordentlicher Weise durch Brod ernähren; und doch lebe nach der Schrift der Mensch nicht vom Brod allein: denn nicht die Füllung mit Speise nähre uns, sondern die göttliche Segnung, sowie umgekehrt Gott (Jes. 3, 1) auch drohe, die Stütze des Brodes zu zerbrechen [a]). Wir haben hierin auch schon allgemeine

a) Vol. XXIX, p. 510; Vol. XXX, p. 145 sq. 150 (Lib. I, c. 16, § 2. 7).

Prämissen für den speciellen Gebrauch, welchen dann Gott nach Calvin für sein Heilswirken vom Wort und von den Sacramenten mach.

Jemehr wir bei Calvin in die direct auf's christliche Heil bezüglichen Dogmen eingeführt werden, desto mehr müssen wir dann auch erwarten, diejenigen Eigenthümlichkeiten bestimmt ausgeprägt zu finden, welche den calvinischen Lehrtypus vom lutherisch-deutschen unterscheiden, und müssen mit Bezug auf sie wiederum seine eigenen drei Hauptausgaben untereinander vergleichen. Und wirklich bietet gerade in dieser Beziehung ein solcher Vergleich der drei schon bei einer allgemeinen Uebersicht ein hohes Interesse dar. Setzen wir den Fall, daß die Institutio in ihrer ersten Gestalt mit allen ihren Bestandtheilen, auch mit ihren Abschnitten über die Sacramente im Allgemeinen und über die Taufe, nur den speciell vom Abendmahl handelnden Abschnitt ausgenommen, einem Forscher in der reformatorischen Theologie vorgelegt würde und daß dieser hierbei den Namen des Verfassers noch nicht kennte und zugleich die späteren Ausgaben seiner vergleichenden Betrachtung entrückt wären, so würde dieser schwerlich irgend welchen Anlaß finden, das Werk einem anderen Boden, als dem der deutsch-evangelischen, lutherischen Theologie zuzuweisen. In den Abschnitten über die Sacramente im Allgemeinen und über die Taufe würde er wohl besondere Verwandtschaft mit demjenigen Standpunkte finden, welchen Melanchthon's Loci in ihrer ersten Ausgabe repräsentiren. In anderen Abschnitten, wie in der Ausführung davon, daß Christus ganz das Unsrige angenommen habe, um das Seinige uns zuzutheilen, daß Christus, das Leben, den Tod verschlungen habe, daß Christus mit seiner ganzen Person und Leistung, seinem Gehorsam und Schuldtragen, für uns eingetreten sei u. s. w. (vgl. unten), würde er innige, specielle Verwandtschaft mit Luther, gerade auch im Unterschied von Melanchthon, gewahr werden. Von Aussagen über die Prädestination würde er Nichts antreffen, was nicht Luther auch damals noch hätte vortragen können. Er möchte wohl diejenige volle Darstellung vom Einsgewordensein des Göttlichen und Menschlichen, welche Luther zu geben bemüht war, vermissen, jedoch auch auf keinerlei Widerspruch gegen dieselbe stoßen. Bekäme er

alsdann den speciellen Abschnitt über's Abendmahl dazu in die Hand, so würde er darin einen Mann erkennen, der in dieser Beziehung, unbeschadet seiner sonstigen Gemeinschaft mit Luther und Melanchthon, den sogenannten oberländischen Theologen, den Urhebern der Confessio Tetrapolitana vom Jahre 1530, sich anschließe, der jedoch auch in dieser Hinsicht durch Betonung und tiefe Auffassung der im Abendmahl den Seelen, wenn auch nicht dem Munde dargebotenen göttlichen Gabe eine Gemeinschaft mit Jenen nach Kräften gewinnen und befestigen wolle und der hierfür in der That eine bedeutendere theologische Leistung als alle die oberländischen Genossen vorlege. Nachher erst, in Ed. 2 und vollends in Ed. 3, kommen mit der weiteren Entfaltung des gesammten Lehrstoffes die von der lutherischen Lehrform abweichenden, beziehungsweise ihr entgegengesetzten Eigenthümlichkeiten Calvin's erkennbar genug zum Ausdruck. Wir aber sehen nun nicht blos, wie diese für ihn selbst dort noch so ganz hinter dem Gemeinsamen zurücktraten, welches für ihn auch allein das Fundamentale war und über welches ihn das Bedürfniß christlicher Unterweisung für die bei der ersten Ausgabe in's Auge gefaßten Leser nicht hinausführte; sondern wir sehen auch, wie dasjenige, worauf er hier sich beschränkte, wirklich in sich selbst zu einem Ganzen sich zusammenschloß — ohne eine Spur von Künstelei oder von diplomatischen Wendungen und Verhüllungen. In der späteren Ausführung des Werkes sodann weisen allerdings jene hervortretenden Eigenthümlichkeiten deutlich genug auch auf einen gewissen Unterschied der christlich-religiösen Grundanschauung zurück, sowie wir ja einen solchen auch schon bei Calvin's Auffassung des formalen Princips bemerklich gemacht haben; und man kann dann fragen, ob sie, mit allem Gewichte betont und consequent verfolgt, nicht auch noch zu einer viel tiefer greifenden abweichenden Fassung derjenigen einzelnen Dogmen hätten führen müssen, welche zunächst als ganz gemeinsame erschienen: sowie in der Dogmatik späterer Calvinisten solche Unterschiede theils wirklich, theils wenigstens nach der scharfsinnigen Darstellung mancher Theologen, besonders Schneckenburger's, eingetreten sind. Allein das werden wir doch bei Calvin keineswegs so, wie man hiernach erwarten möchte, bestätigt finden. Und die Ursache hiervon werden wir nur in dem Ueber-

gewichte sehen können, welches bei ihm doch fort und fort das Gemeinsame eines echt evangelischen Standpunktes behauptet, wenn auch die divergirenden Elemente nicht zu voller Einheit damit gebracht sind und überhaupt eben nicht diejenige durchgreifende Einheit und Consequenz der dogmatischen Anschauung und des Systems, welche Freunde und Gegner dem Calvin oft nachrühmen, von ihm wirklich erreicht worden ist.

Die Sünde, von welcher wir Erlösung bei Christus suchen sollen, ist durch alle Ausgaben hindurch ganz in der Weise der deutschen lutherischen Predigt und Theologie aufgefaßt. Namentlich ist dem gegenüber von Zwingli'schem Einfluß keine Spur. Die starken Sätze über die Macht und den Fluch der Sünde erhalten theilweise in Ed. 3 noch bestimmteren Ausdruck als vorher. Solche Ausdrücke zwar, nach welchen es scheinen müßte, als ob der Wille des natürlichen Menschen ganz aufgehört hätte Wille zu sein, hält Calvin immer von seiner Darstellung ferne: so die Bezeichnung des Menschen als eines Klotzes. Für die Sache aber, nämlich dafür, daß der Mensch und sein Wille gar keine wahrhaft gottgemäße, ihrem Princip nach gute Thätigkeit, Strebung und Bewegung mehr habe noch aus sich produciren könne, macht dies gar keinen Unterschied. Und für das Maß, in welchem die Menschen und zwar schon die Kinder vom Mutterleib her von dieser Verderbniß umfangen und durchdrungen seien, gebraucht Calvin in allen Ausgaben auch Ausdrücke, welche man selbst flacianisch hätte deuten können: „tota eorum natura quoddam est peccati semen"; die Concupiscenz erfülle und verunreinige Alles im Menschen, Intelligenz und Willen, Seele und Leib: „aut, ut brevius absolvatur, totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam" [a]). Auch er sieht in dieser Sünde Widerstreit und Feindschaft gegen Gott, positiv Selbstsucht. Auch ihm ist mit ihr und zwar schon für die Kinder Abscheu von Seiten Gottes und

---

a) Vol. XXIX, p. 113 (Ed. 1) p. 310. 963 (Ed. 2). Vol. XXX, p. 183. Lib. II, c. 1, § 8 (dazu wird hier in dem neu hinzugekommenen § 9 noch weiter polemisch gegen die Lehre katholischer Theologen von der fleischlichen Lust ausgeführt, daß „arcem ipsam mentis occupavit impietas. ad cor intimum penetravit superbia").

erdammniß gesetzt; wir sind dadurch schuldig des göttlichen Zornes. urch das Prädestinirtsein der Gottlosen soll ihre Schuld keinesegs aufgehoben, noch gemildert sein. Daneben erkennt zwar Calvin rn auch bei Heiden eine edle Begabung und schöne Leistungen auf m Gebiete der Künste und Wissenschaften, des bürgerlichen Rechtes, s Staatslebens u. s. w. an. Eine lebhafte Anerkennung dafür den wir ja aber nicht blos auch bei Melanchthon, sondern auch i Luther und nur durch Mißverstand wird sie öfters bei diesem ersehen oder unbegreiflich gefunden (vgl. in meiner „Theologie ther's" II, 373. 487). Und andererseits ist auch nach Calvin rum doch die Grundrichtung des Willens oder die innere Gennung bei solchen Heiden keineswegs gut und gottgefällig. Wie ther zwischen den „res inferiores, rationi subjectae" und den spiritualia", unterscheidet auch er zwischen „res mediae, quae ilicet nihil ad regnum Dei pertinent" und zwischen der „vera stitia, quae ad spiritualem regenerationem refert" (Vol. IX, p. 318; Vol. XXX, p. 190; Lib. II, c. 2, § 5), oder ischen „res terrenae" und „res coelestes" (Vol. XXIX, 325; Vol. XXX, p. 197; l. c. § 13). Auch bei jenen enschen führt er ihre Begabung und Thätigkeit auf ein Wirken tlichen Geistes zurück; es sei aber, erklärt er, nicht der Geist Heiligung, durch welchen die Menschen selbst Gotte zu einem mpel geweiht werden (Vol. XXIX, p. 327; Vol. XXX, p. 199, 116). Weiter noch geht dann Calvin in der Anerkennung von as natürlich Gutem auch bei unerlösten Menschen: es habe, t er, jederzeit Etliche gegeben, die nicht blos durch einzelne aten sich ausgezeichnet, sondern auch mit ihrem ganzen Leben er Leitung der Natur nach Tugend gestrebt haben. Er sagt zu in Ed. 2 (Vol. XXIX, p. 337): „exempla ista nos mont, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus". Er eint hier doch mehr zuzugeben als Luther zugab, und mehr auch mit seinen eigenen oben aufgeführten Sätzen verträglich erscheint. lein er erklärt sogleich weiter: auch bei solchen Personen sei die gemeine Verderbniß keineswegs geheilt oder in Heilung begriffen, rde vielmehr nur durch besondere göttliche Fürsorge in Schranken halten, während sie, wenn Gott den eigenen Lüsten den Zügel

schießen ließe, bei ihnen so arg wie bei Anderen wieder losbrechen würde; und als Motive, durch welche Jene so weit sich im Zaum halten lassen, nennt er Furcht vor den Gesetzen, Rücksicht auf den von einem ehrbaren Wandel erwarteten Vortheil, die Absicht, Andere durch die eigene Erhabenheit sich unterwürfig zu machen; man sieht, für wahre Tugendhaftigkeit läßt auch er jene „Tugenden“ keineswegs gelten. Sätze, welche die Ed. 3 den bisher citirten beifügt, erklären vollends über die besten Helden des Heidenthums kurzweg: „ut praestantissimus quisque fuit, eum semper impulit sua ambitio, qua labe foedantur omnes virtutes, ut coram Deo gratiam omnem amittant“; es fehlt ihnen ganz das Streben, Gott zu verherrlichen; ihre Tugenden haben Lob nur „in foro politico et in communi hominum fama“ (Lib. II, c. 3, § 4) a). Und jenen Satz „Exempla ista nos monent etc.“ hat die Ed. 3 recht bedeutsamer Weise verändert in: „Exempla ista monere nos videntur“ (l. c., § 3). Wie ganz anders hat ein Zwingli die Tugenden, mit welchen Gott die Heiden ausstatte, gewürdigt haben wollen. Wir haben vielmehr doch wesentlich nur denjenigen Standpunkt, auf welchem Melanchthon, mit Luther einverstanden, in der ersten Ausgabe seiner Loci die Tugenden eines Sokrates, Zeno u. s. w. selbst auch aus der Selbstliebe abgeleitet und darum für Laster erklärt hat. — Auch die Prädestinationslehre bringt für diese Auffassung der menschlichen Verderbniß und Erlösungsbedürftigkeit keine Modification mit sich. Gott ist in seinem Willen und Rathschluß, jener zu steuern, unbedingt frei. Aber er selbst hat sich mit seiner wirklichen, erlösenden und heiligenden (nicht blos zügelnden) Thätigkeit auf die Erlösung durch den menschgewordenen und zuvor im alttestamentlichen Worte geoffenbarten Christus unbedingt beschränkt. Vornehmlich eben hierin wich Zwingli so sehr ab. Und von einer anderen Seite her hatte auch Melanchthon seither in seiner zweiten Ausgabe den Gedanken angeregt, ob nicht vielleicht Gott trefflichen Heiden auch schon eine gewisse Erkenntniß der freien Barmherzigkeit.

a) Ferner vgl. schon in Ed. 2: Vol. XXIX, p. 756; in Ed. 3: Lib. III c. 14, § 3.

er Sündenvergebung und des wahren Gottesdienstes durch beson=
:re Wohlthat gewährt habe (Corp. Ref., Vol. XXI, p. 385).
alvin nähert sich solchen Gedanken so wenig als Luther. Man
innte ferner mit der Prädestinationslehre die Vorstellung verbinden,
iß den in Christo Erwählten, wie sie schon vor ihrer Geburt
wählt seien, so auch schon von ihrer Geburt an ein guter Keim
i Unterschied von den nichterwählten Sündern mitgegeben werde,
r unter dem Sündenstand latent bleibe, um dann auf den Ruf
s Evangeliums hin sich zu entfalten. Calvin hat, sobald er in
d. 2 seine Prädestinationslehre ausführte, auch diese Vorstellung
wähnt, aber nur um sie ganz abzuweisen; auch Jene, sagt er,
ien, so viel an ihnen sei, bis zu ihrer Berufung und Bekehrung
ie irrende Schafe, sich wälzend im Gräuel der Sünde: „quale
unc, amabo, electionis semen in iis germinabat etc.?"
Vol. XXIX, p. 883. 885; in Ed. 3: Lib. III, c. 24, § 11.)
Sollen wir weiter nach Eigenthümlichem in Calvin's Auffassung
r Sünde und des Sündenstandes forschen, so dürfen wir wohl
:s anmerken, daß er in der menschlichen Sünde besonders gern
i Hochmuth betont. Dieser bleibt ihm, wie wir sehen, nament=
) auch die Grundsünde jener besseren Heiden. Melanchthon pflegt
sündhafte Selbstsucht, welche das Grundwesen der Erbsünde
smache, mehr nur als Liebe zum eigenen Selbst, als philantia,
bezeichnen, — als Selbstliebe im Gegensatze zur Hingabe an
ott in Vertrauen und Gottesliebe. Der Nachdruck, welchen Calvin
f die Selbstüberhebung, superbia, ambitio, legt, entspricht dem
ichdruck, mit welchem er die rechte Gesinnung zu Gott vor Allem
die vollkommene Selbstbeugung unter Gottes Majestät setzt. —
ährend ferner Calvin dem Menschen, um ihn zur Anerkennung
: reinen Gnade Gottes zu treiben, so kräftig das Sündenelend
d die Sündenschuld vorhält, übersehen wir nicht, wie er zugleich
ch schon abgesehen von der Sünde die Schwäche und
ürftigkeit des Menschen und seine schlechthinige Abhängigkeit von
ottes Macht und Gnade anerkannt haben will. Die Betonung
ser Seite ist Luther'n besonders in seiner früheren Periode eigen,
er mit Anschluß an die Mystik die völlige Nichtigkeit der Creatur
genüber vom Schöpfer hervorhebt. Bei Calvin macht sie in der

weiteren Ausführung der Institutio noch mehr als früher sich geltend. Schon in Betreff des Urzustandes leitet er aus Adam's Geschaffensein nach Gottes Ebenbild nicht etwa ab, daß derselbe demnach auch mit einer gewissen Selbständigkeit von sich aus hätte Gutes leisten können, sondern vielmehr, daß demnach sein Gutes nicht sein eigen gewesen, daß er nur Dei participatione selig gewesen sei; die Ed. 3 fügt bei, daß ohnedies schon sein Entnommensein aus Erde und Koth allen Hochmuth bei ihm habe zügeln müssen (Vol. XXIX, p. 313; Vol. XXX, p. 134. 186; Lib. I, c. 15, § 1; Lib. II, c. 2, § 1). Vollends kommt diese Seite zu einer Alles umfassenden Geltung in Calvin's Ausführung über die Prädestination und allwaltende göttliche Providenz. — Nicht minder weist Calvin die Rechtsansprüche, die Ansprüche auf Verdienst und Lohn, die ein Mensch vor Gott erheben möchte, nachdrücklich und unbedingt auch schon wegen des allgemeinen Verhältnisses des Menschen zu Gott, noch abgesehen von der Sündhaftigkeit desselben, zurück. Er stützt sich dafür allgemein auf den Spruch von den unnützen Knechten Luk. 17, 10 (Vol. XXIX, p. 7[illegible]; Vol. XXX, p. 580; Lib. III, c. 15, § 3). Nebenbei verwahrt er sich auch gegen die, wie er sagt, von gelehrten und frommen Männern vorgebrachte Meinung, als ob wenigstens Gaben für's irdische Leben **verdient** werden könnten durch gute Werke (Vol. XXIX, p. 772; Vol. XXX, p. 582, § 4). Selbst Luther hat mit weniger Strenge und Aengstlichkeit, und zwar auch im Kampf mit Katholiken, sogar auf irdische Gaben, welche Gott den oben erwähnten Heiden um ihrer Tugenden und Leistungen willen zukommen lasse, den Begriff der remuneratio oder retributio anzuwenden sich nicht gescheut a). Vollends erscheint wieder bei der Prädestinationslehre Calvin's ein jedes Recht des Menschen vor Gott ausgeschlossen. — Auch die Art, wie Calvin bei der **Fortpflanzung** des Verderbens von Adam her über die Ursache derselben sich äußert, ist für die specifisch Calvinische Auffassung des

---

a) Vgl. meine „Theologie Luther's" a. a. O.; Luth. opera Ed. Jen. 1557. Tom. II, p. 425 (in der Confut. ration. Latom.). Op. exeg. Ed. Erlang., Vol. II, p. 166.

llgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bezeichnend. ir erklärt sich hierüber schon in Ed. 2 a, und zwar dahin: man rauche nicht über Traducianismus zu disputiren; es genüge für ns, daß, wie Gott die der menschlichen Natur bestimmten Gaben i Adam niedergelegt, so Adam dieselben für uns Alle verloren ibe. Seit der Ed. 2 c lesen wir weiter: nicht in der Substanz s Fleisches und der Seele habe die Ansteckung mit Erbsünde ren Grund, sondern einfach eben in der Verordnung Gottes, daß r erste Mensch so jene Gaben auch für seine Nachkommen verren sollte. Entscheidend erscheint so dafür am Ende einfach der ittliche Wille, dem wir nicht weiter nachzufragen berechtigt sind. n der Ed. 3 stellt dann Calvin diese Verordnung Gottes mit m horribile decretum der Prädestination auf Eine Linie: die re können doch auch Die nicht leugnen, welche am letzteren sich ßen; klar sei ja, daß jener Verlust des Heiles für Viele durch s Einen Schuld nicht natürlicherweise (naturaliter) erfolgt, sonrn aus einem wunderbaren Rathschlusse Gottes hervorgegangen ; es sei gar zu absurd, daß jene Patrone der göttlichen Gerechkeit, welche doch den Rathschluß der Prädestination bestreiten, er Balken sich wegsetzen und doch über einen Halm nicht wegnmen können [a]).

Erlösung aus den Banden der Sünde und Rettung vor den igen Strafen ist dann also auch nach Calvin schlechthin nur bei n menschgewordenen Gottessohne.

Zwischen der Calvinischen und der Lutherischen Auffassung der lösung ist der Unterschied gemacht worden, daß diese dort mehr s Befreiung von der den Willen bindenden Macht der Sünde r als Mittheilung neuen sittlichen Lebens an's Subject, r mehr als Tilgung der Schuld und als Herstellung eines neuen ectiven Verhältnisses für den Menschen zu dem die Schuld richden und nunmehr vergebenden Gott aufgefaßt werde. Hält man aber an das, was Calvin in den Ausgaben seiner Institutio d auch sonst überall wirklich sagt, so wird man in dieser Be-

---

a) Vol. XXIX, p. 310; Vol. XXX, p. 182; Lib. II, c. 1, § 7. p. 704; Lib. III, c. 23, § 7.

ziehung höchstens einen Unterschied sehr relativer und schwebender Art herausfinden. Und zwar bleibt sich seine Lehrweise hier durch alle Ausgaben gleich. Für Calvin's Eigenthümlichkeit kommt da allerdings gleich diejenige Uebersicht über die Bedeutung des Wesens und Wirkens Christi, des Heilsmittlers, in Betracht, welche er der ausführlicheren Entwicklung vorangehen läßt (Vol. XXIX, p. 64 sqq. 517 sq.; Vol. XXX, p. 341 sqq.; Lib. II, c. 12, § 1—3). Gott, sagt er, ist, während unsere Sünden wie eine Wolke zwischen ihm und uns standen, selbst zu uns herabgestiegen; Gottes Sohn ist Mensch geworden, um uns zu Gottes Söhnen und aus Kindern der Hölle zu Kindern des Himmelreichs zu machen, indem er das Unsrige annimmt, das ihm von Natur Eigene aus Gnaden auf uns überträgt, den Tod verschlingt, die Sünde besiegt u. s. w. Erst als zweites Hauptstück unserer Erlösung (alterum redemtionis nostrae caput; Ed. 3 setzt statt redemt.: reconciliationis) nennt dann Calvin das, daß Christus genugthuenden Gehorsam geleistet und die Strafen für die Sünden abgetragen habe. Calvin hat so mit dem, was er hier voranstellt, gleich von vornherein auch die von Christus ausgehende Lebensmittheilung im Auge gehabt. Allein die Aufeinanderfolge der beiden „capita" hat doch nicht etwa den Sinn, als ob das zuerst über Christus Ausgesagte nur auf die Lebensmittheilung im Unterschied von der Versöhnung und Sündenvergebung sich beziehen und als ob jene die Priorität vor dieser erhalten sollte. Es war vielmehr Calvin darum zu thun, zuerst, ehe er auf das besondere genugthuende Wirken und Leiden des Mittlers einging, die umfassende heilsmittlerische Bedeutung seiner ganzen gottmenschlichen Person hervorzuheben; und bei dieser faßt er zunächst Alles, die Versöhnung und Vergebung sammt der Lebensmittheilung, in Eins zusammen: jene gehört wesentlich mit zum Besiegen der Sünde; und so weist ja nachher auch der bestimmtere Ausdruck der Ed. 3 „alterum reconciliationis caput" darauf zurück, daß es auch bereits bei dem ersten um eine durch reconciliatio sich vollziehende redemtio sich handelte. — Seit der Ed. 2a wurden sodann, wie wir schon früher erwähnten, die Abschnitte über Buße, Wiedergeburt und neues Leben vor dem besonderen Abschnitt über die Rechtfertigung entwickelt; es wird auch

es nicht ohne Bedeutung für die specifisch Calvinischen Anschauun-
n sein; zugleich werden wir dort auch auf eine unterscheidende
igenthümlichkeit Calvin's in Betreff der im Lutherischen Lehrtypus
rangestellten terrores incussi conscientiae zu reden kommen.
llein wir haben auch schon bemerkt und werden noch weiter zu
merken haben, daß man aus der Ordnung jener Abschnitte nicht
viel folgern darf [a]). Im Abschnitte von der Rechtfertigung zeigt
h sodann klar, daß gerade auch Calvin ganz besonders von der
aktischen Frage darnach bewegt war, wie wir zu dem neuen, der
chuldhaft entgegengesetzten Verhältniß zu Gott gelangen, wie wir
r dem göttlichen Gericht oder Forum bestehen, wie die von der
chuld geängstigten Gewissen gestillt werden können. Kaum ir-
ndwo sonst redet Calvin mit so ernstem Pathos, wie hier davon,
man zu Gottes Richterstuhl die Augen erheben müsse, daß das
wissen erregt werde und der Satan anklage, daß man da ganz
müthig und arm allein bei Gottes Barmherzigkeit vermöge der
r uns eintretenden Gerechtigkeit Christi durch Zurechnung dieser
rechtigkeit Rettung finden könne. Und nicht blos für's subjective
dürfniß fällt nach Calvin auf diese Momente ein solches Gewicht.
ich an sich ist ihm (Vol. XXIX, p. 737; Vol. XXX, p. 533;
b. III, c. 11, § 1) [b]) die prima gratia die, daß wir „Christi
nocentia Deo reconciliati pro judice jam propitium ha-
amus in coelis patrem"; „regeneratio secunda est gratia".
Dieser ganzen Betrachtung aber über die Auffassung des Heiles
Calvin und über die höchsten Interessen, die ihm hierbei be-
gen, müssen wir nun das noch beifügen, daß ihm über allem
deren die Anerkennung der Ehre und absoluten Majestät Gottes
bst steht und daß ihm in dieser Beziehung auf Seiten des Menschen
e zum Glauben gehörige absolute Selbstdemüthigung das Wich-
ste ist. Vor Allem, über Allem und in Allem handelt es sich
n darum: ut domino illibata constet sua gloria (vgl. Vol.
XIX, p. 751; Vol. XXX, p. 559; Lib. III, c. 13, § 1).
ei der weiteren Ausführung der Institutio nach der Ed. 1 tritt

a) Dies gilt auch gegen die neueste Darstellung bei Philippi, Kirchliche Glaubensl., Th. 5, Abth. I, S. 121 f.

b) Vgl. die schon in unserem ersten Artikel gegebene Uebersicht über die Ausgabe von 1539.

dieser Gesichtspunkt noch immer stärker hervor: vollends in der Lehre von der Prädestination, auf welche dann von der gegenwärtigen Zutheilung des Heiles aus zurückgegangen wird. Wir sehen die Interessen nicht so wie bei Luther darin geeint, daß Gott sich selbst erst recht verherrlicht in der Offenbarung der sein Herz erfüllenden Liebe, und daß die Menschen ihn erst recht ehren im Annehmen eben dieser Liebe, wofür freilich die tiefste Selbsterniedrigung Voraussetzung ist. — Wie wir ferner oben von der Sündenverderbniß aus bei Calvin auch schon auf eine Schwäche und Dürftigkeit des ursprünglichen Menschen zurückzuschauen hatten, so wä[re] nun nach Calvin der Mensch, auch wenn er sich von Sünden fr[ei] erhalten hätte, doch zu niedrig gewesen, um ohne einen Mittler z[u] Gott dringen zu können: „humilior tamen erat ejus conditi[o] quam ut sine mediatore ad Deum penetraret". Es ist e[in] Satz, den erst vollends die Ed. 3 (Lib. II, c. 12, § 1) ausspri[cht], während sie sich doch zugleich streng gegen die Meinung verwa[hrt], als ob wirklich, auch abgesehen vom Zweck der Erlösung der Sün[der], eine Menschwerdung Christi hätte eintreten sollen (§ 4 sqq.). [...] greift hier wieder auch jene allgemeine Anschauung vom Verhält[niß] zwischen Gott und Mensch ein.

In der Darstellung der Person des Mittlers zeigen [die] verschiedenen Ausgaben, mit einander verglichen, weder ein fortschrei-tendes Eindringen in das dogmatische Problem, noch eine voll[e] Entfaltung der einmal aufgestellten Grundlehre. Die Erweiterung, welche der Abschnitt besonders in Ed. 3 noch erfahren hat, gi[lt] nur der negativen Abwehr von Irrlehrern, besonders Serve[t]. Ebensowenig fühlt Calvin gegenüber von der bereits überlieferten, auf der chalcedonischen Feststellung ruhenden Naturenlehre einen Beruf, Neues zu gestalten. Einestheils zeigen uns schon die oben angeführten Aussagen Calvin's über Christus als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie viel ihm daran gelegen sein mußte, die Einheit der beiden Naturen in der Einen Person zu behaupten. Er redet auch gleich in der ersten Ausgabe ohne Bedenken oder Clauseln von der „communicatio idiomatum", vermöge deren die Schrift das der Gottheit Christi Eigene seiner Menschheit beilege und umgekehrt. Und dazu setzt in Betreff der

Schriftaussagen, welche das an Christi Menschheit Geschehene auf ie Gottheit übertragen (wie Apg. 20, 28), die Ed. 2 und Ed. 3 ei: es geschehe dies uneigentlicherweise, doch „non sine ratione" [a]). lls besonders wichtige und deutliche Erklärungen über das Wesen hristi stellt ferner Calvin namentlich seit der Ed. 2 diejenigen usprüche hin, in welchen beide Naturen zusammengefaßt seien: uf Christi Gottheit und Menschheit zugleich gehe z. B. das, daß die Macht habe, Sünden zu vergeben, die Todten zu erwecken, is Gericht zu halten, Gerechtigkeit und Seligkeit auszuspenden . s. w. Dazu warnt er in der Ed. 2a, während er die verhiedenen, der wahren Gottheit oder Menschheit Christi gefährlichen rrlehren abweisen will, ganz speciell (Vol. XXIX, p. 522) vor m Irrthum des Nestorius. Er steht insoweit, was die Diffenz zwischen einem Luther und Zwingli betrifft, sehr entschieden f Jenes Seite. Anderentheils aber macht er doch weder früher ch später einen Versuch, das Wie? des Geeintseins beider Naturen lebendiger Darstellung zu bringen, aus jenen beide Naturen nfassenden Aussprüchen weitere dogmatische Consequenzen zu ziehen, er die „ratio", welche für jene „communicatio idiomatum" atthabe, näher darzulegen. Es genügt ihm, darauf zu dringen, ß man den Unterschied der Schriftstellen, welche von der einen er von der andern Natur oder von beiden zusammen reden wollen, ohl beachte und in den eigenen, auf die Schrift zu gründenden hraussagen recht sorgsam Alles gleichermaßen fernhalte, wodurch tweder die Einheit der Person oder die Wahrhaftigkeit jeder der iden Naturen geleugnet würde. Er kommt so in seinen eigenen gmatischen Bestimmungen über die allgemeinen Formeln, in lchen sowohl jene Einheit, als diese Integrität der Naturen beuptet wird, nicht hinaus. Und zwar haben wir für dieses sein rhalten ohne Zweifel zusammen in Betracht zu ziehen die ihm ch sonst eigene Vorsicht, mit welcher er den göttlichen Dingen genüber auf das Schriftwort und die hiermit im Einklang von m erfundenen kirchlichen Formeln sich beschränkt und welche wir ch bei seiner Trinitätslehre wahrnahmen, — die ihm eigene, über

a) Vol. XXIX, p. 521; Vol. XXX, p. 354 (Lib. II, c. 14. § 2).

diese Objecte mehr verständig reflectirende, als lebendig intuitive oder speculative Geistesrichtung, — endlich wieder jene Grundanschauung vom Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen und Creatürlichen überhaupt. In der Ed. 2b tritt dann neben jene specielle Warnung vor Nestorianismus eine ebensolche vor Eutychianismus. Zunächst hatte Calvin hinsichtlich einer Vermengung der Naturen hauptsächlich die Servet'sche und anabaptistische Lehren im Auge. Seit Ed. 2 kommt dazu in der Abendmahlslehre ein offener Kampf für die wahre Menschheit Christi gegen die lutherische Ubiquität des Leibes, durch welche jene aufgehoben werde. Es handelt sich hier übrigens wirklich für Calvin um ein echt religiöses Interesse, nämlich vor Allem darum, daß nicht mit dem wahrhaften Fleische des erhöhten Christus für uns Menschen die daran sich knüpfende Hoffnung auf die Auferstehung unseres eigenen Fleisches verloren gehe a), keineswegs blos um die Wahrung des Unterschiedes zwischen Gottheit und Menschheit oder um die Erhabenheit jener über diese. Zugleich werden wir Calvin bei seiner Abendmahlslehre besonders seit Ed. 2 in eigenthümlicher Weise darnach ringen sehen, eben auch für die Menschheit und das Fleisch Christi eine umfassende und bleibende heilsmittlerische Bedeutung zu gewinnen: die Menschheit Christi soll nicht blos Bedeutung haben für das Versöhnungswerk, das Christus als Mensch gehorsam, leidend und sterbend ein- für allemal vollbracht hat, sondern durch Christi Fleisch soll auch fort und fort die Zutheilung des Lebens vom erhöhten Christus aus an die Menschheit sich vermitteln. Dies ist das eigenthümlichste positive Moment in der christologischen Lehrentwicklung Calvin's, obgleich er es in dem von Christi Person überhaupt handelnden Abschnitt nicht mit verarbeitet hat. Er hat es übrigens in der Ed. 3 nicht blos bei der Abendmahlslehre, sondern auch bei der Lehre von der Rechtfertigung gegenüber von Osiander beigezogen: Christus rechtfertige und mache lebendig als Gott und Mensch, — auch als Mensch, sofern nämlich Gott das, was in Gott verborgen und unbegreiflich sei, in ihm uns offenbare, ihn für uns zur Quelle mache und so durch ihn

a) Vol. XXIX, p. 1005; cf. Vol. XXX, p. 1029 (Lib. IV, c. 17, § 29).

aus dem verborgenen göttlichen Urquell uns schöpfen lasse; im Fleische Christi ruhe für uns, wie die Sacramente lehren, die materia justitiae et salutis (Lib. III, c. 11, § 9).

Calvin's Antwort auf die Frage, wodurch Christus Erlösung für uns gebracht habe, ist ihren Hauptmomenten nach schon in dem enthalten, was oben (S. 436) aus den von ihm selbst vorangeschickten übersichtlichen Sätzen[a]) ist mitgetheilt worden. Für's Erste also spricht dort Calvin ganz umfassend aus: der menschgewordene Gottessohn mache uns aus Menschensöhnen zu Gottes Söhnen, indem er das Unsrige an sich nehme, das Seinige auf uns übertrage; darum haben wir die Zuversicht, Gottes Söhne zu sein (Ed. 1: „haec spes nostra est etc."; Ed. 2 und 3 genauer: „hac arrha freti — confidimus), weil der Gottessohn sich Fleisch von unserem Fleisch u. s. w. beigelegt habe (Ed. 1 u. 2: „composuit"; Ed. 3: „aptavit"). Daß unser Erlöser wahrer Gott und Mensch sei, habe ferner diese Bedeutung für uns (Ed. 1 u. 2: „sic nostra referebat, verum esse Deum etc."; Ed. 3: „apprime utile fuit hac etiam de causa etc."; vgl. auch die französische Uebersetzung): er habe den Tod verschlingen sollen (absorbere, engloutir), — und wer anders habe dies vermocht als das Leben? er habe die Sünde besiegen sollen, — und wer anders habe dies vermocht, als die Gerechtigkeit selbst? Wer aber sei das Leben und die Gerechtigkeit als Gott allein (dafür Ed. 2 u. 3: „penes quem vita est aut justitia aut potestas nisi penes etc.")? Für's Zweite erklärt dann Calvin dort: zur Erlösung (Ed. 3: Versöhnung) gehöre, daß der Mensch, der sich durch Ungehorsam in's Verderben gestürzt, statt dessen jetzt Gehorsam leiste, der göttlichen Gerechtigkeit (Ed. 3: dem göttlichen Gericht) genugthue, die Sündenstrafen abtrage; so sei nun Christus an Adam's Stelle getreten: „ut patri se obedientem pro eo exhiberet (Ed. 3: ‚ut ejus vices subiret patri obediendo'), ut carnem nostram in satisfactionem (Ed. 3: ‚in satisfactionis pretium') justitiae Dei statueret (Ed. 3: ‚justo Dei judicio sisteret'), ut in carne nostra peccati poenam (Ed. 3:

a) Vol. XXIX, p. 65. 517 sq.; Vol. XXX, p. 341 (Lib. II, c. 12, § 2).

‚poenam, quam meriti eramus ‘) persolveret.“ — Das Erste haben die späteren Ausgaben nur wiederholt, mit den angegebenen Modificationen einzelner Sätze, ohne es weiter zu entwickeln. Das Zweite wird schon in Ed. 1 bei der Aussage des apostolischen Symbolums über Christi Leiden weiter besprochen und dann in den folgenden Ausgaben noch immer eingehender erörtert. Zugleich sehen wir, wie jene Sätze, in denen es zunächst zusammengefaßt ist, in Ed. 3 noch auf schärferen Ausdruck gebracht sind: noch schärfer ist darin ausgedrückt die Beziehung auf Gottes Gericht mit Christi Stellvertretung vor demselben für uns Menschen. — Das Erste erinnert, wie ich schon oben bemerkte, sehr an zusammenfassende, mystisch geartete Darstellungen Luther's — nicht etwa blos aus seiner früheren Zeit, wie in der „Freiheit eines Christmenschen“, sondern auch z. B. im großen Commentar zum Galaterbriefe. Auch im zweiten Stück aber, in dieser Zusammenstellung des Gehorsams und des Strafleidens Christi, trifft Calvin zumeist eben mit Luther zusammen. Schneckenburger [a]) hat gegen Guericke mit Recht bemerkt, daß derselbe in Hinsicht auf die Anerkennung des activen Gehorsams Christi den Reformirten fälschlich ein minus anrechne, als ob bei ihnen dieses Dogma erst später als bei den Lutheranern in ihren Bekenntnissen einigermaßen angedeutet werde, daß sie es vielmehr längst vor der Concordienformel in Bekenntnissen vortragen und daß es schon Calvin anerkenne. Wir dürfen noch mehr sagen. Ich wüßte außer den Schriften Luther's und außer der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung vom Jahre 1533 [b]) keine Darstellung von Seiten lutherischer Theologen zu nennen, wo zu jener Zeit die beiden Momente schon mit solcher Bestimmtheit nebeneinander vorgeführt würden, wie in Calvin's Institutio schon seit ihrer ersten Ausgabe. Dagegen vermissen wir die Hervorhebung dieser Bedeutung des activen Gehorsams bei Melanchthon, sowohl in seinen Locis als in den von ihm verfaßten Hauptbekenntnissen der lutherischen Reformation. Und als Ursache

---

a) Zur kirchlichen Christologie, Lehre vom doppelten Stande Christi u. s. w., S. 65.

b) Richter, Evangel. Kirchenordnungen I, 186 f.

dafür müssen wir bei Calvin einen auf's Ganze der Person und des Werkes Christi gerichteten umfassenden und systematischen Blick anerkennen, in welchem ihm Melanchthon nicht gleichkam. — Für die weitere Ausführung der beiden Seiten, des Gehorsams und des Leidens Christi, sind dann besonders noch die Erweiterungen des Textes in Ed. 3 wichtig. Hinsichtlich der Versöhnung durch Christi Gehorsam führt er hier (Lib. II, c. 16, § 5) weiter aus, wie dazu der „ganze Lauf seines Gehorsams" gehört habe; er bezieht hierauf Röm. 5, 9. Gal. 4, 4, das Wort Jesu Matth. 3, 15, den Ausspruch Phil. 2, 7. Zum Leiden Christi hat er von Anfang an ganz besonders die Seelenleiden gerechnet, in welchen derselbe die schwersten Kundgebungen des zürnenden Gottes erfahren und im Drange der Angst das Wort Matth. 27, 46 gerufen habe, obgleich freilich Gott wider den geliebten Sohn selbst nie zornig gewesen sei. Deshalb hält er auch fest am Artikel von der „Höllenfahrt" Christi, indem nämlich derselbe eben auf diese inneren Leiden des Duldenden und Sterbenden zu deuten sei. Auch das setzt er noch weiter in Ed. 3 (a. a. O., § 11 f.) auseinander: der Sohn Gottes sei umfangen gewesen von Schmerzen, die Gottes Fluch und Zorn erzeuge, aus welchem der Tod hervorgehe; in Angst zuvor habe Jesus nach Hebr. 5, 7 zu Gott geschrieen; in Gethsemane habe sein Hinabfahren zur Hölle begonnen; hiernach könne man die schrecklichen Qualen ermessen, die er habe erleiden müssen, „quum se ad tribunal Dei reum stare cognosceret nostra causa"; dabei hatte sich Calvin jetzt (in Ed. 3) zu verwahren vor dem Vorwurf böswilliger Gegner, daß er Christum herabsetze, indem er ihm Furcht um das Heil der eigenen Seele beilege. Diese Aussagen der Institutio über die beiden Seiten, über den Gehorsam als solchem und über das Leiden, gehen nun bald nebeneinander her, bald laufen sie ineinander über. Hin und wieder erscheint das Leiden selbst wesentlich unter dem Gesichtspunkt eines ethischen Actes: z. B. an der vorhin angeführten Stelle Ed. 3, Lib. II, c. 16, § 5; es legt sich uns die Auffassung nahe, daß es zur Versöhnung diene wesentlich eben als höchste sittliche Leistung des Gehorsams, der Gottergebenheit, der Liebe gegen Gott und die Menschen u. s. w. Dann aber wird es auch wieder für sich in

Betracht gezogen: der Nachdruck wird auf dasjenige gelegt, was auf Christus gelastet, was vor Gottes Gericht an unserer Statt ihn getroffen habe; wie tief Calvin das Strafleiden überhaupt nahm, zeigen genugsam schon die angeführten Sätze aus allen den Ausgaben; gern verweist er besonders auch auf den paulinischen Ausspruch, daß Christus für uns „zur Sünde“ gemacht worden sei. Wenn Schneckenburger a. a. O. weiter bemerkt, daß das Dogma vom activen Gehorsam bei den Reformirten von jeher anerkannt, jedoch allerdings „in charakteristisch unterscheidender Gestalt“ anerkannt gewesen sei, und wenn er nun die Richtung hier dahin gehen sieht, den leidenden Gehorsam selbst in den thuenden zu verwandeln, so läßt sich doch bei Calvin ein weiterer Schritt zu einer solchen „Verwandlung“ hin durchaus nicht nachweisen. Die verschiedenen Seiten seiner Auffassung haben alle namentlich auch bei Luther selbst ihre Parallelen [a]), obgleich allerdings die hier in Betracht gezogene Seite bei ihm noch mehr als bei Luther sich geltend macht: wir können auch hier nur von einem sehr relativen Unterschiede reden. — Zu der Genugthuung, welche Christus mit seinem Gehorsam und Leiden für uns geleistet hat, kommt endlich die Thätigkeit des erhöhten Erlösers. Hier nun gewinnt diejenige Thätigkeit, mit welcher er sein Leben den gläubigen Subjecten innerlich mittheilt, entschieden die Hauptbedeutung bei Calvin. Und zwar tritt dieselbe mit der geschichtlichen Entwicklung der Institutio noch bestimmter hervor. Mit unbestimmteren Ausdrücken hatte die Ed. 1 von dem erhöhten Christus ausgesprochen, daß er uns mit geistigen Gaben ausstatte, heilige, regiere, beim Vater beständig für uns eintrete, bei uns mit seiner unsichtbaren Hülfe und Macht gegenwärtig sei u. s. w. (Vol. XXIX, p. 70 sq.). Seit Ed. 2 folgt auf Erklärungen über Christi Intercession vor Gottes Angesicht, die jetzt gleichfalls schärfer gefaßt sind, mit charakteristischem Ausdruck die Erklärung über jene mittheilende Thätigkeit: „in excelsis sedet, ut transfusa inde ad nos sua virtute in vitam spiritualem nos vivificet etc.“ (Vol. XXIX, p. 534; Vol. XXX, p. 383; Lib. II, c. 16, § 16). Dazu haben wir dann weiter

a) Belege in meiner „Theologie Luther's“ II, 419.

uch das zu ziehen, was wir in Betreff der Bedeutung des Fleisches Christi für Calvin oben erwähnt haben. Wir sehen übrigens zugleich, wie entschieden doch Calvin als Voraussetzung für diese Mittheilung das objective Versöhnungswerk festhält, zu welchem nit dem vorangegangenen Gehorsam und Leiden Christi auch noch iese fortgesetzte Intercession gehört.

Als besondere dogmatische Leistung Calvin's pflegt man zu betrachten, daß er die Gesammtheit des Werkes Christi unter dem Gesichtspunkte der drei Aemter entfaltet und zusammengefaßt abe. Zugleich findet in dieser Beziehung ein großer Fortschritt in einer eigenen Arbeit statt, der eben auch zeigt, wieviel ihm wirklich an der Durchführung dieser Betrachtungsweise gelegen war (dabei bemerkt übrigens er selbst Ed. 3, Lib. II, c. 15, § 1, daß man die Namen auch im Papstthum habe, daß die rechte Erkenntniß des finis et usus die Hauptsache sei). In der Ed. 2 (Vol. XXIX, p. 513 sqq.) knüpft er diese Betrachtung nur an den Namen „Christus" an, und zwar noch ehe er auf Christi Menschwerdung selbst und auf die Bedeutnng derselben in den oben mitgetheilten zusammenfassenden Sätzen eingegangen ist. Und dabei redet die kurze Einzelausführung der Aemter in Ed. 2a nur vom Königthum und Hohepriesterthum, nachdem nur bei der „Salbung" überhaupt auch die Ankündigung des Gesalbten als eines Propheten erwähnt worden war; erst die Ed. 2c fügt darnach noch einen speciellen Satz über das Prophetenamt bei. Dagegen wird in Ed. 3 die Lehre von den drei Aemtern zu einem besonderen Kapitel erweitert (Lib. II, c. 15). Und dieses erhält seine Stelle zwischen der Lehre von Christi Menschwerdung und beiden Naturen, an welche bereits auch die erwähnten zusammenfassenden Sätze über die Annahme des Unsrigen durch ihn u. s. w., sowie über die Bedeutung seines Gehorsams und Leidens sich wieder angeschlossen haben, und zwischen denjenigen Abschnitten, welche mit Anschluß an den Artikel des Symbolums von Christi Tod, Auferstehung und Erhöhung sein Versöhnungswerk weiter entwickeln. Allein Calvin ist nun doch nicht wirklich dazu gekommen, die Lehre von den drei Aemtern systematisch im Zusammenhange seiner Christologie zu verarbeiten oder die ganze Lehre von Christi Thätigkeiten in sie

schießen ließe, bei ihnen so arg wie bei Anderen wieder losbrechen würde; und als Motive, durch welche Jene so weit sich im Zaum halten lassen, nennt er Furcht vor den Gesetzen, Rücksicht auf den von einem ehrbaren Wandel erwarteten Vortheil, die Absicht, Andere durch die eigene Erhabenheit sich unterwürfig zu machen; man sieht, für wahre Tugendhaftigkeit läßt auch er jene „Tugenden" keineswegs gelten. Sätze, welche die Ed. 3 den bisher citirten beifügt, erklären vollends über die besten Helden des Heidenthums kurzweg: „ut praestantissimus quisque fuit, eum semper impulit sua ambitio, qua labe foedantur omnes virtutes, ... coram Deo gratiam omnem amittant"; es fehlt ihnen ganz das Streben, Gott zu verherrlichen; ihre Tugenden haben Lob nur „in foro politico et in communi hominum fama" (Lib. II, c. 3, § 4) a). Und jenen Satz „Exempla ista nos monent etc." hat die Ed. 3 recht bedeutsamer Weise verändert in: „Exempla ista monere nos videntur" (l. c., § 3). Wie ganz anders hat ein Zwingli die Tugenden, mit welchen Gott ... Heiden ausstatte, gewürdigt haben wollen. Wir haben vielmehr doch wesentlich nur denjenigen Standpunkt, auf welchem Melanchthon, mit Luther einverstanden, in der ersten Ausgabe seiner Loci die Tugenden eines Sokrates, Zeno u. s. w. selbst auch aus ... Selbstliebe abgeleitet und darum für Laster erklärt hat. — Auch die Prädestinationslehre bringt für diese Auffassung der menschlichen Verderbniß und Erlösungsbedürftigkeit keine Modification mit sich. Gott ist in seinem Willen und Rathschluß, jener zu steuern, unbedingt frei. Aber er selbst hat sich mit seiner wirklichen, ...senden und heiligenden (nicht blos zügelnden) Thätigkeit auf die Erlösung durch den menschgewordenen und zuvor im alttestamentlichen Worte geoffenbarten Christus unbedingt beschränkt. Vornehmlich eben hierin wich Zwingli so sehr ab. Und von einer anderen Seite her hatte auch Melanchthon seither in seiner zweiten Ausgabe den Gedanken angeregt, ob nicht vielleicht Gott trefflichen Heiden auch schon eine gewisse Erkenntniß der freien Barmherzigkeit

a) Ferner vgl. schon in Ed. 2: Vol. XXIX, p. 756; in Ed. 3: Lib. II, c. 14, § 3.

er Sündenvergebung und des wahren Gottesdienstes durch beson-
ere Wohlthat gewährt habe (Corp. Ref., Vol. XXI, p. 385).
ialvin nähert sich solchen Gedanken so wenig als Luther. Man
önnte ferner mit der Prädestinationslehre die Vorstellung verbinden,
aß den in Christo Erwählten, wie sie schon vor ihrer Geburt
wählt seien, so auch schon von ihrer Geburt an ein guter Keim
n Unterschied von den nichterwählten Sündern mitgegeben werde,
r unter dem Sündenstand latent bleibe, um dann auf den Ruf
s Evangeliums hin sich zu entfalten. Calvin hat, sobald er in
d. 2 seine Prädestinationslehre ausführte, auch diese Vorstellung
wähnt, aber nur um sie ganz abzuweisen; auch Jene, sagt er,
en, so viel an ihnen sei, bis zu ihrer Berufung und Bekehrung
e irrende Schafe, sich wälzend im Gräuel der Sünde: „quale
ac, amabo, electionis semen in iis germinabat etc.?“
ol. XXIX, p. 883. 885; in Ed. 3: Lib. III, c. 24, § 11.)
Sollen wir weiter nach Eigenthümlichem in Calvin's Auffassung
: Sünde und des Sündenstandes forschen, so dürfen wir wohl
s anmerken, daß er in der menschlichen Sünde besonders gern
: Hochmuth betont. Dieser bleibt ihm, wie wir sehen, nament-
auch die Grundsünde jener besseren Heiden. Melanchthon pflegt
sündhafte Selbstsucht, welche das Grundwesen der Erbsünde
mache, mehr nur als Liebe zum eigenen Selbst, als philantia,
bezeichnen, — als Selbstliebe im Gegensatze zur Hingabe an
tt in Vertrauen und Gottesliebe. Der Nachdruck, welchen Calvin
die Selbstüberhebung, superbia, ambitio, legt, entspricht dem
chdruck, mit welchem er die rechte Gesinnung zu Gott vor Allem
die vollkommene Selbstbeugung unter Gottes Majestät setzt. —
ihrend ferner Calvin dem Menschen, um ihn zur Anerkennung
reinen Gnade Gottes zu treiben, so kräftig das Sündenelend
die Sündenschuld vorhält, übersehen wir nicht, wie er zugleich
ch schon abgesehen von der Sünde die Schwäche und
rftigkeit des Menschen und seine schlechthinige Abhängigkeit von
ttes Macht und Gnade anerkannt haben will. Die Betonung
er Seite ist Luther'n besonders in seiner früheren Periode eigen,
er mit Anschluß an die Mystik die völlige Nichtigkeit der Creatur
enüber vom Schöpfer hervorhebt. Bei Calvin macht sie in der

weiteren Ausführung der Institutio noch mehr als früher sich geltend. Schon in Betreff des Urzustandes leitet er aus Adam's Geschaffensein nach Gottes Ebenbild nicht etwa ab, daß derselbe demnach auch mit einer gewissen Selbständigkeit von sich aus hätte Gutes leisten können, sondern vielmehr, daß demnach sein Gutes nicht sein eigen gewesen, daß er nur Dei participatione selig gewesen sei; die Ed. 3 fügt bei, daß ohnedies schon sein Entnommensein aus Erde und Koth allen Hochmuth bei ihm habe zügeln müssen (Vol. XXIX, p. 313; Vol. XXX, p. 134. 186; Lib. I c. 15, § 1; Lib. II, c. 2, § 1). Vollends kommt diese Seite zu einer Alles umfassenden Geltung in Calvin's Ausführung über die Prädestination und allwaltende göttliche Providenz. — Nicht minder weist Calvin die Rechtsansprüche, die Ansprüche auf Verdienst und Lohn, die ein Mensch vor Gott erheben möchte, nachdrücklich und unbedingt auch schon wegen des allgemeinen Verhältnisses des Menschen zu Gott, noch abgesehen von der Sündhaftigkeit desselben, zurück. Er stützt sich dafür allgemein auf den Spruch von den unnützen Knechten Luk. 17, 10 (Vol. XXIX, p. 77.. Vol. XXX, p. 580; Lib. III, c. 15, § 3). Nebenbei verwahrt er sich auch gegen die, wie er sagt, von gelehrten und frommen Männern vorgebrachte Meinung, als ob wenigstens Gaben für's irdische Leben verdient werden könnten durch gute Werke (Vol. XXIX, p. 772; Vol. XXX, p. 582, § 4). Selbst Luther hat mit weniger Strenge und Aengstlichkeit, und zwar auch im Kampf mit Katholiken, sogar auf irdische Gaben, welche Gott den oben erwähnten Heiden um ihrer Tugenden und Leistungen willen zukommen lasse, den Begriff der remuneratio oder retributio anzuwenden sich nicht gescheut [a]). Vollends erscheint wieder bei der Prädestinationslehre Calvin's ein jedes Recht des Menschen vor Gott ausgeschlossen. — Auch die Art, wie Calvin bei der Fortpflanzung des Verderbens von Adam her über die Ursache derselben sich äußert, ist für die specifisch Calvinische Auffassung des

a) Vgl. meine „Theologie Luther's" a. a. O.; Luth. opera Ed. Jen. 1557 Tom. II, p. 425 (in der Confut. ration. Latom.). Op. exeg. Ed. Erlang., Vol. II, p. 166.

llgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bezeichnend. Er erklärt sich hierüber schon in Ed. 2 a, und zwar dahin: man rauche nicht über Traducianismus zu disputiren; es genüge für ns, daß, wie Gott die der menschlichen Natur bestimmten Gaben ei Adam niedergelegt, so Adam dieselben für uns Alle verloren abe. Seit der Ed. 2 c lesen wir weiter: nicht in der Substanz es Fleisches und der Seele habe die Ansteckung mit Erbsünde ren Grund, sondern einfach eben in der Verordnung Gottes, daß r erste Mensch so jene Gaben auch für seine Nachkommen ver- eren sollte. Entscheidend erscheint so dafür am Ende einfach der ttliche Wille, dem wir nicht weiter nachzufragen berechtigt sind. n der Ed. 3 stellt dann Calvin diese Verordnung Gottes mit m horribile decretum der Prädestination auf Eine Linie: die re können doch auch Die nicht leugnen, welche am letzteren sich ßen; klar sei ja, daß jener Verlust des Heiles für Viele durch s Einen Schuld nicht natürlicherweise (naturaliter) erfolgt, son- rn aus einem wunderbaren Rathschlusse Gottes hervorgegangen ; es sei gar zu absurd, daß jene Patrone der göttlichen Gerech- keit, welche doch den Rathschluß der Prädestination bestreiten, er Balken sich wegsetzen und doch über einen Halm nicht weg- nmen können [a]).

Erlösung aus den Banden der Sünde und Rettung vor den igen Strafen ist dann also auch nach Calvin schlechthin nur bei n menschgewordenen Gottessohne.

Zwischen der Calvinischen und der Lutherischen Auffassung der lösung ist der Unterschied gemacht worden, daß diese dort mehr s Befreiung von der den Willen bindenden Macht der Sünde er als Mittheilung neuen sittlichen Lebens an's Subject, r mehr als Tilgung der Schuld und als Herstellung eines neuen jectiven Verhältnisses für den Menschen zu dem die Schuld rich- iden und nunmehr vergebenden Gott aufgefaßt werde. Hält man) aber an das, was Calvin in den Ausgaben seiner Institutio d auch sonst überall wirklich sagt, so wird man in dieser Be-

a) Vol. XXIX, p. 310; Vol. XXX, p. 182; Lib. II, c. 1, § 7. p. 704; Lib. III, c. 23, § 7.

ziehung höchstens einen Unterschied sehr relativer und schwebender Art herausfinden. Und zwar bleibt sich seine Lehrweise hier durch alle Ausgaben gleich. Für Calvin's Eigenthümlichkeit kommt da allerdings gleich diejenige Uebersicht über die Bedeutung des Wesens und Wirkens Christi, des Heilsmittlers, in Betracht, welche er der ausführlicheren Entwicklung vorangehen läßt (Vol. XXIX, p. 64 sqq. 517 sq.; Vol. XXX, p. 341 sqq.; Lib. II, c. 12, § 1—3). Gott, sagt er, ist, während unsere Sünden wie eine Wolke zwischen ihm und uns standen, selbst zu uns herabgestiegen; Gottes Sohn ist Mensch geworden, um uns zu Gottes Söhnen und aus Kindern der Hölle zu Kindern des Himmelreichs zu machen, indem er das Unsrige annimmt, das ihm von Natur Eigene aus Gnaden auf uns überträgt, den Tod verschlingt, die Sünde besiegt u. s. w. Erst als zweites Hauptstück unserer Erlösung (alterum redemtionis nostrae caput; Ed. 3 setzt statt redemt.: reconciliationis) nennt dann Calvin das, daß Christus genugthuenden Gehorsam geleistet und die Strafen für die Sünden abgetragen habe. Calvin hat so mit dem, was er hier voranstellt, gleich von vornherein auch die von Christus ausgehende Lebensmittheilung im Auge gehabt. Allein die Aufeinanderfolge der beiden „capita" hat doch nicht etwa den Sinn, als ob das zuerst über Christus Ausgesagte nur auf die Lebensmittheilung im Unterschied von der Versöhnung und Sündenvergebung sich beziehen und als ob jene die Priorität vor dieser erhalten sollte. Es war vielmehr Calvin darum zu thun, zuerst, ehe er auf das besondere genugthuende Wirken und Leiden des Mittlers einging, die umfassende heilsmittlerische Bedeutung seiner ganzen gottmenschlichen Person hervorzuheben; und bei dieser faßt er zunächst Alles, die Versöhnung und Vergebung sammt der Lebensmittheilung, in Eins zusammen: jene gehört wesentlich mit zum Besiegen der Sünde; und so weist ja nachher auch der bestimmtere Ausdruck der Ed. 3 „alterum reconciliationis caput" darauf zurück, daß es auch bereits bei dem ersten um eine durch reconciliatio sich vollziehende redemtio sich handelte. — Seit der Ed. 2a wurden sodann, wie wir schon früher erwähnten, die Abschnitte über Buße, Wiedergeburt und neues Leben vor dem besonderen Abschnitt über die Rechtfertigung entwickelt; es wird auch

ies nicht ohne Bedeutung für die specifisch Calvinischen Anschauun-
en sein; zugleich werden wir dort auch auf eine unterscheidende
igenthümlichkeit Calvin's in Betreff der im Lutherischen Lehrtypus
orangestellten terrores incussi conscientiae zu reden kommen.
llein wir haben auch schon bemerkt und werden noch weiter zu
merken haben, daß man aus der Ordnung jener Abschnitte nicht
viel folgern darf [a]). Im Abschnitte von der Rechtfertigung zeigt
h sodann klar, daß gerade auch Calvin ganz besonders von der
aktischen Frage darnach bewegt war, wie wir zu dem neuen, der
chuldhaft entgegengesetzten Verhältniß zu Gott gelangen, wie wir
r dem göttlichen Gericht oder Forum bestehen, wie die von der
chuld geängstigten Gewissen gestillt werden können. Kaum ir-
ndwo sonst redet Calvin mit so ernstem Pathos, wie hier davon,
ß man zu Gottes Richterstuhl die Augen erheben müsse, daß das
wissen erregt werde und der Satan anklage, daß man da ganz
müthig und arm allein bei Gottes Barmherzigkeit vermöge der
r uns eintretenden Gerechtigkeit Christi durch Zurechnung dieser
rechtigkeit Rettung finden könne. Und nicht blos für's subjective
dürfniß fällt nach Calvin auf diese Momente ein solches Gewicht.
ch an sich ist ihm (Vol. XXIX, p. 737; Vol. XXX, p. 533;
b. III, c. 11, § 1) [b]) die prima gratia die, daß wir „Christi
nocentia Deo reconciliati pro judice jam propitium ha-
amus in coelis patrem"; „regeneratio secunda est gratia".
Dieser ganzen Betrachtung aber über die Auffassung des Heiles
Calvin und über die höchsten Interessen, die ihm hierbei be-
gen, müssen wir nun das noch beifügen, daß ihm über allem
deren die Anerkennung der Ehre und absoluten Majestät Gottes
bst steht und daß ihm in dieser Beziehung auf Seiten des Menschen
e zum Glauben gehörige absolute Selbstdemüthigung das Wich-
ste ist. Vor Allem, über Allem und in Allem handelt es sich
n darum: ut domino illibata constet sua gloria (vgl. Vol.
XIX, p. 751; Vol. XXX, p. 559; Lib. III, c. 13, § 1).
i der weiteren Ausführung der Institutio nach der Ed. 1 tritt

a) Dies gilt auch gegen die neueste Darstellung bei Philippi, Kirchliche Glaubensl., Th. 5, Abth. 1, S. 121 f.

b) Vgl. die schon in unserem ersten Artikel gegebene Uebersicht über die Ausgabe von 1539.

dieser Gesichtspunkt noch immer stärker hervor: vollends in der Lehre von der Prädestination, auf welche dann von der gegenwärtigen Zutheilung des Heiles aus zurückgegangen wird. Wir sehen die Interessen nicht so wie bei Luther darin geeint, daß Gott sich selbst erst recht verherrlicht in der Offenbarung der sein Herz erfüllenden Liebe, und daß die Menschen ihn erst recht ehren im Annehmen eben dieser Liebe, wofür freilich die tiefste Selbsterniedrigung Voraussetzung ist. — Wie wir ferner oben von der Sündenverderbniß aus bei Calvin auch schon auf eine Schwäche und Dürftigkeit des ursprünglichen Menschen zurückzuschauen hatten, so wäre nun nach Calvin der Mensch, auch wenn er sich von Sünden frei erhalten hätte, doch zu niedrig gewesen, um ohne einen Mittler zu Gott dringen zu können: „humilior tamen erat ejus conditio quam ut sine mediatore ad Deum penetraret". Es ist ein Satz, den erst vollends die Ed. 3 (Lib. II, c. 12, § 1) ausspricht, während sie sich doch zugleich streng gegen die Meinung verwahrt, als ob wirklich, auch abgesehen vom Zweck der Erlösung der Sünder, eine Menschwerdung Christi hätte eintreten sollen (§ 4 sqq.). Es greift hier wieder auch jene allgemeine Anschauung vom Verhältniß zwischen Gott und Mensch ein.

In der Darstellung der **Person des Mittlers** zeigen die verschiedenen Ausgaben, mit einander verglichen, weder ein fortschreitendes Eindringen in das dogmatische Problem, noch eine vollere Entfaltung der einmal aufgestellten Grundlehre. Die Erweiterung, welche der Abschnitt besonders in Ed. 3 noch erfahren hat, gilt nur der negativen Abwehr von Irrlehrern, besonders Servet. Ebensowenig fühlt Calvin gegenüber von der bereits überlieferten, auf der chalcedonischen Feststellung ruhenden Naturenlehre einen Beruf, Neues zu gestalten. Einestheils zeigen uns schon die oben angeführten Aussagen Calvin's über Christus als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie viel ihm daran gelegen sein mußte, die Einheit der beiden Naturen in der Einen Person zu behaupten. Er redet auch gleich in der ersten Ausgabe ohne Bedenken oder Clauseln von der „communicatio idiomatum", vermöge deren die Schrift das der Gottheit Christi Eigene seiner Menschheit beilege und umgekehrt. Und dazu setzt in Betreff der

Schriftaussagen, welche das an Christi Menschheit Geschehene auf die Gottheit übertragen (wie Apg. 20, 28), die Ed. 2 und Ed. 3 bei: es geschehe dies uneigentlicherweise, doch „non sine ratione" [a]). Als besonders wichtige und deutliche Erklärungen über das Wesen Christi stellt ferner Calvin namentlich seit der Ed. 2 diejenigen Aussprüche hin, in welchen beide Naturen zusammengefaßt seien: auf Christi Gottheit und Menschheit zugleich gehe z. B. das, daß er die Macht habe, Sünden zu vergeben, die Todten zu erwecken, das Gericht zu halten, Gerechtigkeit und Seligkeit auszuspenden u. s. w. Dazu warnt er in der Ed. 2a, während er die verschiedenen, der wahren Gottheit oder Menschheit Christi gefährlichen Irrlehren abweisen will, ganz speciell (Vol. XXIX, p. 522) vor dem Irrthum des Nestorius. Er steht insoweit, was die Differenz zwischen einem Luther und Zwingli betrifft, sehr entschieden auf Jenes Seite. Anderentheils aber macht er doch weder früher noch später einen Versuch, das Wie? des Geeintseins beider Naturen in lebendiger Darstellung zu bringen, aus jenen beide Naturen umfassenden Aussprüchen weitere dogmatische Consequenzen zu ziehen, oder die „ratio", welche für jene „communicatio idiomatum" statthabe, näher darzulegen. Es genügt ihm, darauf zu dringen, daß man den Unterschied der Schriftstellen, welche von der einen oder von der andern Natur oder von beiden zusammen reden wollen, wohl beachte und in den eigenen, auf die Schrift zu gründenden Lehraussagen recht sorgsam Alles gleichermaßen fernhalte, wodurch entweder die Einheit der Person oder die Wahrhaftigkeit jeder der beiden Naturen geleugnet würde. Er kommt so in seinen eigenen dogmatischen Bestimmungen über die allgemeinen Formeln, in welchen sowohl jene Einheit, als diese Integrität der Naturen behauptet wird, nicht hinaus. Und zwar haben wir für dieses sein Verhalten ohne Zweifel zusammen in Betracht zu ziehen die ihm auch sonst eigene Vorsicht, mit welcher er den göttlichen Dingen gegenüber auf das Schriftwort und die hiermit im Einklang von ihm erfundenen kirchlichen Formeln sich beschränkt und welche wir auch bei seiner Trinitätslehre wahrnahmen, — die ihm eigene, über

a) Vol. XXIX, p. 521; Vol. XXX, p. 354 (Lib. II, c. 14. § 2).

diese Objecte mehr verständig reflectirende, als lebendig intuitive oder speculative Geistesrichtung, — endlich wieder jene Grundanschauung vom Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen und Creatürlichen überhaupt. In der Ed. 2b tritt dann neben jene specielle Warnung vor Nestorianismus eine ebensolche vor Eutychianismus. Zunächst hatte Calvin hinsichtlich einer Vermengung der Naturen hauptsächlich die Servet'sche und anabaptistische Lehren im Auge. Seit Ed. 2 kommt dazu in der Abendmahlslehre ein offener Kampf für die wahre Menschheit Christi gegen die lutherische Ubiquität des Leibes, durch welche jene aufgehoben werde. Es handelt sich hier übrigens wirklich für Calvin um ein echt religiöses Interesse, nämlich vor Allem darum, daß nicht mit dem wahrhaften Fleische des erhöhten Christus für uns Menschen die daran sich knüpfende Hoffnung auf die Auferstehung unseres eigenen Fleisches verloren gehe a), keineswegs blos um die Wahrung des Unterschiedes zwischen Gottheit und Menschheit oder um die Erhabenheit jener über diese. Zugleich werden wir Calvin bei seiner Abendmahlslehre besonders seit Ed. 2 in eigenthümlicher Weise darnach ringen sehen, eben auch für die Menschheit und das Fleisch Christi eine umfassende und bleibende heilsmittlerische Bedeutung zu gewinnen: die Menschheit Christi soll nicht blos Bedeutung haben für das Versöhnungswerk, das Christus als Mensch gehorsam, leidend und sterbend ein- für allemal vollbracht hat, sondern durch Christi Fleisch soll auch fort und fort die Zutheilung des Lebens vom erhöhten Christus aus an die Menschheit sich vermitteln. Dies ist das eigenthümlichste positive Moment in der christologischen Lehrentwicklung Calvin's, obgleich er es in dem von Christi Person überhaupt handelnden Abschnitt nicht mit verarbeitet hat. Er hat es übrigens in der Ed. 3 nicht blos bei der Abendmahlslehre, sondern auch bei der Lehre von der Rechtfertigung gegenüber von Osiander beigezogen: Christus rechtfertige und mache lebendig als Gott und Mensch, — auch als Mensch, sofern nämlich Gott das, was in Gott verborgen und unbegreiflich sei, in ihm uns offenbare, ihn für uns zur Quelle mache und so durch ihn

a) Vol. XXIX, p. 1005; cf. Vol. XXX, p. 1029 (Lib. IV, c. 17, § 29).

aus dem verborgenen göttlichen Urquell uns schöpfen lasse; im Fleische Christi ruhe für uns, wie die Sacramente lehren, die materia justitiae et salutis (Lib. III, c. 11, § 9).

Calvin's Antwort auf die Frage, wodurch Christus Erlösung für uns gebracht habe, ist ihren Hauptmomenten nach schon in dem enthalten, was oben (S. 436) aus den von ihm selbst vorangeschickten übersichtlichen Sätzen [a]) ist mitgetheilt worden. Für's Erste also spricht dort Calvin ganz umfassend aus: der menschgewordene Gottessohn mache uns aus Menschensöhnen zu Gottes Söhnen, indem er das Unsrige an sich nehme, das Seinige auf uns übertrage; darum haben wir die Zuversicht, Gottes Söhne zu sein (Ed. 1: „haec spes nostra est etc."; Ed. 2 und 3 genauer: „hac arrha freti — confidimus), weil der Gottessohn sich Fleisch von unserem Fleisch u. s. w. beigelegt habe (Ed. 1 u. 2: „composuit"; Ed. 3: „aptavit"). Daß unser Erlöser wahrer Gott und Mensch sei, habe ferner diese Bedeutung für uns (Ed. 1 u. 2: „sic nostra referebat, verum esse Deum etc."; Ed. 3: „apprime utile fuit hac etiam de causa etc."; vgl. auch die französische Uebersetzung): er habe den Tod verschlingen sollen (absorbere, engloutir), — und wer anders habe dies vermocht als das Leben? er habe die Sünde besiegen sollen, — und wer anders habe dies vermocht, als die Gerechtigkeit selbst? Wer aber sei das Leben und die Gerechtigkeit als Gott allein (dafür Ed. 2 u. 3: „penes quem vita est aut justitia aut potestas nisi penes etc.")? Für's Zweite erklärt dann Calvin dort: zur Erlösung (Ed. 3: Versöhnung) gehöre, daß der Mensch, der sich durch Ungehorsam in's Verderben gestürzt, statt dessen jetzt Gehorsam leiste, der göttlichen Gerechtigkeit (Ed. 3: dem göttlichen Gericht) genugthue, die Sündenstrafen abtrage; so sei nun Christus an Adam's Stelle getreten: „ut patri se obedientem pro eo exhiberet (Ed. 3: ‚ut ejus vices subiret patri obediendo'), ut carnem nostram in satisfactionem (Ed. 3: ‚in satisfactionis pretium') justitiae Dei statueret (Ed. 3: ‚justo Dei judicio sisteret'), ut in carne nostra peccati poenam (Ed. 3:

a) Vol. XXIX, p. 65. 517 sq.; Vol. XXX, p. 341 (Lib. II, c. 12, § 2).

„poenam, quam meriti eramus') persolveret." — Das Erste haben die späteren Ausgaben nur wiederholt, mit den angegebenen Modificationen einzelner Sätze, ohne es weiter zu entwickeln. Das Zweite wird schon in Ed. 1 bei der Aussage des apostolischen Symbolums über Christi Leiden weiter besprochen und dann in den folgenden Ausgaben noch immer eingehender erörtert. Zugleich sehen wir, wie jene Sätze, in denen es zunächst zusammengefaßt ist, in Ed. 3 noch auf schärferen Ausdruck gebracht sind: noch schärfer ist darin ausgedrückt die Beziehung auf Gottes Gericht mit Christi Stellvertretung vor demselben für uns Menschen. — Das Erste erinnert, wie ich schon oben bemerkte, sehr an zusammenfassende, mystisch geartete Darstellungen Luther's — nicht etwa blos aus seiner früheren Zeit, wie in der „Freiheit eines Christmenschen", sondern auch z. B. im großen Commentar zum Galaterbriefe. Auch im zweiten Stück aber, in dieser Zusammenstellung des Gehorsams und des Strafleidens Christi, trifft Calvin zumeist eben mit Luther zusammen. Schneckenburger [a]) hat gegen Guericke mit Recht bemerkt, daß derselbe in Hinsicht auf die Anerkennung des activen Gehorsams Christi den Reformirten fälschlich ein minus anrechne, als ob bei ihnen dieses Dogma erst später als bei den Lutheranern in ihren Bekenntnissen einigermaßen angedeutet werde, daß sie es vielmehr längst vor der Concordienformel in Bekenntnissen vortragen und daß es schon Calvin anerkenne. Wir dürfen noch mehr sagen. Ich wüßte außer den Schriften Luther's und außer der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung vom Jahre 1533 [b]) keine Darstellung von Seiten lutherischer Theologen zu nennen, wo zu jener Zeit die beiden Momente schon mit solcher Bestimmtheit nebeneinander vorgeführt würden, wie in Calvin's Institutio schon seit ihrer ersten Ausgabe. Dagegen vermissen wir die Hervorhebung dieser Bedeutung des activen Gehorsams bei Melanchthon, sowohl in seinen Locis als in den von ihm verfaßten Hauptbekenntnissen der lutherischen Reformation. Und als Ursache

a) Zur kirchlichen Christologie, Lehre vom doppelten Stande Christi u. s. w., S. 65.

b) Richter, Evangel. Kirchenordnungen I, 186 f.

dafür müssen wir bei Calvin einen auf's Ganze der Person und des Werkes Christi gerichteten umfassenden und systematischen Blick anerkennen, in welchem ihm Melanchthon nicht gleichkam. — Für die weitere Ausführung der beiden Seiten, des Gehorsams und des Leidens Christi, sind dann besonders noch die Erweiterungen des Textes in Ed. 3 wichtig. Hinsichtlich der Versöhnung durch Christi Gehorsam führt er hier (Lib. II, c. 16, § 5) weiter aus, wie dazu der „ganze Lauf seines Gehorsams" gehört habe; er bezieht hierauf Röm. 5, 9. Gal. 4, 4, das Wort Jesu Matth. 3, 15, den Ausspruch Phil. 2, 7. Zum Leiden Christi hat er von Anfang an ganz besonders die Seelenleiden gerechnet, in welchen derselbe die schwersten Kundgebungen des zürnenden Gottes erfahren und im Drange der Angst das Wort Matth. 27, 46 gerufen habe, obgleich freilich Gott wider den geliebten Sohn selbst nie zornig gewesen sei. Deshalb hält er auch fest am Artikel von der „Höllenfahrt" Christi, indem nämlich derselbe eben auf diese inneren Leiden des Duldenden und Sterbenden zu deuten sei. Auch das setzt er noch weiter in Ed. 3 (a. a. O., § 11 f.) auseinander: der Sohn Gottes sei umfangen gewesen von Schmerzen, die Gottes Fluch und Zorn erzeuge, aus welchem der Tod hervorgehe; in Angst davor habe Jesus nach Hebr. 5, 7 zu Gott geschrieen; in Gethsemane habe sein Hinabfahren zur Hölle begonnen; hiernach könne man die schrecklichen Qualen ermessen, die er habe erleiden müssen, „quum se ad tribunal Dei reum stare cognosceret nostra causa"; dabei hatte sich Calvin jetzt (in Ed. 3) zu verwahren vor dem Vorwurf böswilliger Gegner, daß er Christum herabsetze, indem er ihm Furcht um das Heil der eigenen Seele beilege. Diese Aussagen der Institutio über die beiden Seiten, über den Gehorsam als solchem und über das Leiden, gehen nun bald nebeneinander her, bald laufen sie ineinander über. Hin und wieder erscheint das Leiden selbst wesentlich unter dem Gesichtspunkt eines ethischen Actes: z. B. an der vorhin angeführten Stelle Ed. 3, Lib. II, c. 16, § 5; es legt sich uns die Auffassung nahe, daß es zur Versöhnung diene wesentlich eben als höchste sittliche Leistung des Gehorsams, der Gottergebenheit, der Liebe gegen Gott und die Menschen u. s. w. Dann aber wird es auch wieder für sich in

Betracht gezogen: der Nachdruck wird auf dasjenige gelegt, was auf Christus gelastet, was vor Gottes Gericht an unserer Statt ihn getroffen habe; wie tief Calvin das Strafleiden überhaupt nahm, zeigen genugsam schon die angeführten Sätze aus allen den Ausgaben; gern verweist er besonders auch auf den paulinischen Ausspruch, daß Christus für uns „zur Sünde" gemacht worden sei. Wenn Schneckenburger a. a. O. weiter bemerkt, daß das Dogma vom activen Gehorsam bei den Reformirten von jeher anerkannt, jedoch allerdings „in charakteristisch unterscheidender Gestalt" anerkannt gewesen sei, und wenn er nun die Richtung hier dahin gehen sieht, den leidenden Gehorsam selbst in den thuenden zu verwandeln, so läßt sich doch bei Calvin ein weiterer Schritt zu einer solchen „Verwandlung" hin durchaus nicht nachweisen. Die verschiedenen Seiten seiner Auffassung haben alle namentlich auch bei Luther selbst ihre Parallelen [a]), obgleich allerdings die hier in Betracht gezogene Seite bei ihm noch mehr als bei Luther sich geltend macht: wir können auch hier nur von einem sehr relativen Unterschiede reden. — Zu der Genugthuung, welche Christus mit seinem Gehorsam und Leiden für uns geleistet hat, kommt endlich die Thätigkeit des erhöhten Erlösers. Hier nun gewinnt diejenige Thätigkeit, mit welcher er sein Leben den gläubigen Subjecten innerlich mittheilt, entschieden die Hauptbedeutung bei Calvin. Und zwar tritt dieselbe mit der geschichtlichen Entwicklung der Institutio noch bestimmter hervor. Mit unbestimmteren Ausdrücken hatte die Ed. 1 von dem erhöhten Christus ausgesprochen, daß er uns mit geistigen Gaben ausstatte, heilige, regiere, beim Vater beständig für uns eintrete, bei uns mit seiner unsichtbaren Hülfe und Macht gegenwärtig sei u. s. w. (Vol. XXIX, p. 70 sq.). Seit Ed. 2 folgt auf Erklärungen über Christi Intercession vor Gottes Angesicht, die jetzt gleichfalls schärfer gefaßt sind, mit charakteristischem Ausdruck die Erklärung über jene mittheilende Thätigkeit: „in excelsis sedet, ut transfusa inde ad nos sua virtute in vitam spiritualem nos vivificet etc." (Vol. XXIX, p. 534; Vol. XXX. p. 383; Lib. II, c. 16, § 16). Dazu haben wir dann weiter

a) Belege in meiner „Theologie Luther's" II, 419.

auch das zu ziehen, was wir in Betreff der Bedeutung des Fleisches Christi für Calvin oben erwähnt haben. Wir sehen übrigens zugleich, wie entschieden doch Calvin als Voraussetzung für diese Mittheilung das objective Versöhnungswerk festhält, zu welchem mit dem vorangegangenen Gehorsam und Leiden Christi auch noch diese fortgesetzte Intercession gehört.

Als besondere dogmatische Leistung Calvin's pflegt man zu betrachten, daß er die Gesammtheit des Werkes Christi unter dem Gesichtspunkte der drei Aemter entfaltet und zusammengefaßt habe. Zugleich findet in dieser Beziehung ein großer Fortschritt in seiner eigenen Arbeit statt, der eben auch zeigt, wieviel ihm wirklich an der Durchführung dieser Betrachtungsweise gelegen war (dabei bemerkt übrigens er selbst Ed. 3, Lib. II, c. 15, § 1, daß man die Namen auch im Papstthum habe, daß die rechte Erkenntniß des finis et usus die Hauptsache sei). In der Ed. 2 (Vol. XXIX, p. 513 sqq.) knüpft er diese Betrachtung nur an den Namen „Christus" an, und zwar noch ehe er auf Christi Menschwerdung selbst und auf die Bedeutnng derselben in den oben mitgetheilten zusammenfassenden Sätzen eingegangen ist. Und dabei redet die kurze Einzelausführung der Aemter in Ed. 2a nur vom Königthum und Hohepriesterthum, nachdem nur bei der „Salbung" überhaupt auch die Ankündigung des Gesalbten als eines Propheten erwähnt worden war; erst die Ed. 2c fügt darnach noch einen speciellen Satz über das Prophetenamt bei. Dagegen wird in Ed. 3 die Lehre von den drei Aemtern zu einem besonderen Capitel erweitert (Lib. II, c. 15). Und dieses erhält seine Stelle zwischen der Lehre von Christi Menschwerdung und beiden Naturen, an welche bereits auch die erwähnten zusammenfassenden Sätze über die Annahme des Unsrigen durch ihn u. s. w., sowie über die Bedeutung seines Gehorsams und Leidens sich wieder angeschlossen haben, und zwischen denjenigen Abschnitten, welche mit Anschluß an den Artikel des Symbolums von Christi Tod, Auferstehung und Erhöhung sein Versöhnungswerk weiter entwickeln. Allein Calvin ist nun doch nicht wirklich dazu gekommen, die Lehre von den drei Aemtern systematisch im Zusammenhange seiner Christologie zu verarbeiten oder die ganze Lehre von Christi Thätigkeiten in sie

hineinzuarbeiten. Mußte nicht in unseren Abschnitt von den drei Aemtern, wenn er in Ed. 3 so gewichtig vorgetragen wurde, mit Klarheit und Bestimmtheit eben auch das hineingearbeitet werden, was die früheren Ausgaben einfach nach dem Gange des apostolischen Symbolums entwickelt hatten und was nun in derselben Weise, nur noch ausführlicher, auch die Ed. 3 nachbringt? Die Hauptmasse dessen, was so nachgebracht wird, gehörte zur hohepriesterlichen Thätigkeit Christi: vielleicht hat Calvin eben auch mit Bezug hierauf in dem Capitel von den drei Aemtern das hohepriesterliche zuletzt besprochen, weil unmittelbar darauf weiter vom versöhnenden Thun und Leiden gehandelt werden sollte, — und ohne Zweifel deswegen auch nur sehr kurz, weil das dahin Gehörige im nächsten Abschnitt weitläufige Ausführung fand; an der klaren Beziehung aber zwischen dem, was schon unser Capitel bringt, und dem, was nachfolgt, fehlt es. Weiter kommt sodann das folgende Capitel bei der Erhöhung Christi auf diejenige Stellung und diejenigen Thätigkeiten des Herrn, mit welchen der Inhalt der Lehre vom Königthum Christi in unserem vorangegangenen Capitel zusammentrifft, während abermals jene Beziehung zu vermissen ist. Und überdies erhebt sich zugleich innerhalb unseres Capitels selbst gegen die Aufführung des königlichen vor dem hohepriesterlichen Amte die Einwendung, daß nicht blos in den folgenden Abschnitten vielmehr die zum Hohepriesterthum gehörigen Momente den auf's königliche Amt bezüglichen voranstehen, sondern daß auch nach der ganzen übrigen Darstellung Calvin's das dem Hohepriester eigene Versöhnen und Intercediren demjenigen geistigen Walten, Ausspenden und Herrschen Christi, das nach unserem Capitel den Inhalt des Königthums ausmacht, zur Voraussetzung und Grundlage dient. Diese systematischen Mängel müßten uns bei einem Geiste wie Calvin sehr befremden, wenn wir blos seine letzte Ausgabe kennten. Sie erklären sich aus der geschichtlichen Entstehung der schließlichen Ausgabe: so wichtig der neue Abschnitt dem Verfasser war, so hat er ihn doch nur eingeschaltet, ohne in strenger Beziehung auf die hier betonten Gesichtspunkte die bisherige Anlage des Stoffes durchgreifend umzugestalten.

Von der ganzen heilsmittlerischen Wirksamkeit Jesu aber müssen

wir zurückgehen auf das Verhältniß, in welchem sie zu dem ewigen Gott Vater steht, — auf den göttlichen Willen und Rathschluß, aus welchem sie selbst hervorgegangen ist. Ganz besonders bei Calvin müssen wir auf diese Beziehung unser Augenmerk richten, gemäß der Unbedingtheit, mit welcher er jene Wirksamkeit auch schon mit allen ihren Erfolgen bei den einzelnen Subjecten im Rathschlusse der göttlichen Prädestination gesetzt sein läßt, überhaupt gemäß dem Nachdrucke, welchen er auf die Unbedingtheit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wollens und Waltens legt. Man könnte zweifelhaft werden, ob nicht für Calvin von dieser Seite her Consequenzen sich ergeben möchten, wornach es eines heilsmittlerischen sittlichen Wirkens Jesu in der Richtung auf Gott hin, oder einer sühnenden, versöhnenden Thätigkeit gegenüber von Gott gar nicht mehr bedürfte, noch Raum für eine solche bliebe. Nur umsomehr müssen wir jedoch anerkennen, daß in Wirklichkeit Calvin's Meinung und Absicht keineswegs dahin geht. Er geht auf diesen Gegenstand in der Lehre von Christi Versöhnungswerk seit der Ed. 2b ausdrücklich ein [a]). Er bemerkt hier, daß die Schriftaussagen, nach welchen Gott den Menschen bis zum sühnenden Tode Christi feind gewesen sei, sich unserer Fassungskraft und unserem Bedürfniß anbequemen, um uns desto kräftiger zur Anerkennung des Elends, in dem wir ohne Gottes Barmherzigkeit wären, zu bringen. Er selbst betont dem gegenüber, daß doch Gottes eigene Liebe zuvorgekommen sei und selber die Versöhnung gestiftet habe. Allein er löst den Widerspruch, den man hier finden könne, nicht anders, als es auf Grund der ausdrücklichen Schriftzeugnisse wie der auch von ihm angeführten Stellen Joh. 3, 16. Röm. 5, 10 und gemäß dem ganzen Wesen der göttlichen Liebe und göttlichen Oekonomie eine jede evangelische Dogmatik thun mußte und thun muß, sobald sie überhaupt besonnen diese Frage vorgenommen hat [b]). Die zuerst erwähnten Aussagen, sagt er, seien doch keineswegs falsch. Gottes Liebe, vermöge deren wir wieder zu Gnaden angenommen werden sollen, rege sich um deswillen, weil wir trotz unserer Sünde doch

a) Vol. XXIX, p. 524 sq.; Vol. XXX, p. 368 sq. (Lib. II, c. 16, § 2 sq.).
b) Vgl. besonders auch wieder bei Luther, meine „Theologie Luther's" II, 307 f.

noch Gottes Geschöpfe bleiben und Gott nicht zum Tod, sondern zum Leben uns geschaffen habe. Als Sünder aber haben wir allerdings in uns, was Gottes Haß auf sich ziehe und um dessen willen wir selbst wahrhaftig „in offensione Dei" (en la haine de Dieu) seien. Dieses nun tilge Gott durch den sühnenden Tod Christi, vermöge dessen er es uns nicht mehr zurechne. Das hier Ausgeführte faßt an einer späteren Stelle (Lib. II, c. 17, § 2) die Ed. 3 kurz so zusammen: „Deus ineffabili quodam modo, quo tempore nos amabat, simul tamen erat offensus nobis, donec reconciliatus est in Christo." So fährt denn Calvin auch sonst fort, unbefangen und ernstlich die Ausdrücke zu gebrauchen, daß Gott selbst versöhnt worden sei; Christus, sagt er an einer schon oben angeführten Stelle der Ed. 3 (Lib. II, c. 16, § 5), habe durch den ganzen Lauf seines Gehorsams für uns die Gerechtigkeit erworben, „quae Deum nobis faventem ac benevolum redderet". Die Sache stellt sich demnach bei Calvin so dar, daß durch die im Lauf der Zeit von Christus geleistete Sühne auch für Gottes eigene Stellung zu den Menschen eine Aenderung bewirkt, daß gleichsam eine Schranke aufgehoben worden ist, welche auch für Gott selbst mit Bezug auf die Hinkehr seiner Liebe zu diesen Geschöpfen vermöge seiner zürnenden Heiligkeit und Gerechtigkeit bestand, daß aber eben seine eigene Liebe diese Schranke hat tilgen wollen und zu diesem Behufe Christum die Sühne hat vollbringen lassen. Auch der vorzeitliche Liebesact der Erwählung ist dann hiernach schon dadurch bedingt, daß wirklich nach Gottes Verordnung diese Sühne vollbracht werden sollte, auf welche hin Gott erst wirklich Gemeinschaft mit den zum Genuß seiner Liebe bestimmten Menschen eingehen konnte: so sagt Calvin im Zusammenhang jener Hauptstelle der Ed. 2b und Ed. 3 weiter, daß auch die Liebe, mit der Gott nach Ephes. 1, 4 uns schon vor Schöpfung der Welt umfaßte, auf Christus sich gegründet habe. Davon, daß der sühnende Tod Christi dann doch nicht allen Menschen zu gute kommen sollte, hat Calvin in diesem Abschnitt und überhaupt bei seiner Lehre von Christi versöhnendem Gehorsam und Leiden ganz abgesehen. Gemäß dem Gesagten ist nun klar genug, daß, wenn Calvin Christum ein Pfand der göttlichen Gnade für uns nennt, dies nach Calvin's

igener Absicht nicht so verstanden werden sollte, als ob Christus iese Gnade uns nur verbürgt oder gar nur irgendwie manifestirt, nd nicht vielmehr mit Bezug auf sie auch selbst Etwas gewirkt, nd zwar vor dem der Sünde zürnenden Gott für uns gewirkt itte. — Allerdings aber erhebt sich nun noch von einer anderen Seite her eine wichtige Frage gegenüber von der Bedeutung, welche alvin dem Gehorsam und Leiden Christi beilegt. Wodurch hat hristi Leistung solches Gewicht? Bekanntlich wendet die Lutherische Dogmatik hierfür die Lehre von der communicatio idiomatum n: jene Leistung hat nach ihr solches Gewicht, weil in Christi iden seine Gottheit mit dabei war und weil er vom Gesetze, das in activem Gehorsam erfüllt, vermöge der communicatio idiomatum auch als Mensch frei und vielmehr Herr des Gesetzes war. lvin, den wir oben gleichfalls von communicatio idiomatum i den Schriftaussagen über das Leiden des Gottessohnes reden kten, kennt doch eine derartige Ausdehnung und Anwendung derlben nicht. Jene Frage nun macht er zum Gegenstand besonderer rörterung überhaupt erst in Ed. 3 (Lib. II, c. 17), nachdem wisse „verkehrt scharfsinnige" Menschen an einem „Verdienste" hristi Anstoß genommen hatten und in Christus statt des Lebensrsten ein bloßes Werkzeug hatten setzen wollen: er meint den ilius Sozinus und dessen Landsmann und Geistesgenossen Caillus; wie dieser den Satz, daß Christus Etwas verdient habe, s unbiblisch bestritt, so hatte jener an Calvin selbst mit einer nfrage darüber sich gewendet, wie Gott durch ein Verdienst Christi stimmt worden sein sollte, wenn er doch mit seinem eigenen freien Willen die Menschen gerecht zu machen beschlossen habe; und Calvin itte ihm darauf 1555 eine Antwort ertheilt, die er dann auch in ine Institutio 1559 aufnahm [a]). Da erklärt er denn: „equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere ellet judicio Dei, non fore merito locum, quia non reperieir in homine dignitas quae possit Deum promereri." Und n nun nachzuweisen, daß Christus dennoch, wie in den Aussagen

a) Vgl. Illgen, Vita Laelii Socini 1814, p. 39 sq.; Responsio D. Calvini ad aliquot L. Sosini Senensis quaestiones, Genevae 1555.

der Schrift wirklich liege, uns die Gnade habe verdienen können, recurrirt er nicht auf jene Idiomenlehre oder darauf, daß bei Christi Leistung eben auch seine eigene Gottheit betheiligt gewesen sei, sondern einfach darauf, daß es Gott so verordnet, daß der Wille Gottes dem Gehorsam und Opfertod Christi diese Wirkung gegeben habe: „Christus non nisi ex Dei beneplacito quidquam mereri potuit etc.“ Ebenso weist er den Einwand, daß die Kraft zu rechtfertigen (virtus justificandi) weit über das Vermögen der Engel und Menschen und somit auch Christi als eines Menschen hinausgehe, an einer späteren Stelle, im Streite gegen Osiander, einfach damit zurück: „hoc non ex dignitate creaturae cujusquam, sed ex Dei ordinatione pendet“; die Engel, sagt er, vermöchten es deswegen nicht, weil sie eben nicht dazu bestimmt seien (Lib. III, c. 11, § 12). In noch ganz anderem Sinn, als demjenigen, in welchem es auch innerhalb der lutherischen Dogmatik geschehen konnte, bezeichnet demnach Calvin (c. 17, § 1) die göttliche „ordinatio“ als „prima causa“, durch welche wir das Heil erlangen, und daneben das Verdienst Christi nur als „subalternum“; der Meinung, daß Christi Verdienst und Gottes Barmherzigkeit einen Widerspruch mit sich brächten, stellt er die gemeine Regel entgegen: „quae subalterna sunt, non pugnare“. Von hier aus sind wir nun allerdings berechtigt zu fragen: behält demnach für Calvin Christi Gehorsam und Tod überhaupt noch in sich selbst eine versöhnende Bedeutung, Kraft und Wirkung? und wenn ihm eine solche lediglich durch eine freie, nicht im Wesen der Sache begründete göttliche Willensbestimmung und Willenserklärung beigelegt wird, — würde man dann nicht besser einfach sagen, Gott habe jetzt nach seinem unergründlichen Rathschluß seinem eigenen Zürnen Einhalt thun wollen, und würde dem Thun und Leiden Christi statt jener Bedeutung für den zürnenden Gott nur noch eine Bedeutung und Kraft in Beziehung auf uns zuschreiben? Für diese Beziehung käme dann in Betracht die objective Manifestation des nicht mehr zürnenden, sondern Gnade und Vergebung darbietenden Gottes in Christo, und weiter nach Calvin die innere Einwirkung Christi auf uns und Selbstmittheilung an uns. Der Gedanke an solche Consequenzen bietet sich uns, wie gesagt, dar.

lahe liegt ohnedies bei jenen Sätzen Calvin's der Uebergang zur
rminianischen Acceptationstheorie. Allein Calvin selbst thut doch
ı dieser Richtung keinen Schritt weiter. Klar genug ist auch neben
nen Sätzen bei ihm überall das Streben, dennoch eine wahrhafte,
ıen durch Christi Gehorsam und Leiden erfolgte Versöhnung zu
haupten, — keineswegs etwa blos wegen bestimmter Schriftaus-
gen, sondern aus dem tiefsten Interesse des Glaubens heraus;
ır Allem eben darauf, daß Christus nach 1 Joh. 4, 10 ἱλασμός
worden sei, verweist er den Glauben und begründet eben damit,
ß Christus nicht blos causa formalis des Heiles heißen dürfe,
ß vielmehr in ihm die materia salutis nostrae zu suchen sei
. a. O., § 2). Wir stehen hier bei einem Problem, das er,
e wir sahen, erst späterhin schärfer erörtert und auch dann nicht
ı einem strengen systematischen Abschluß gebracht hat. Wir müssen
hingestellt lassen, wie weit, wenn er es ferner verfolgt hätte, den
gedeuteten Consequenzen das anderweitige dogmatische Grund-
teresse bei ihm entgegengewirkt und ihn zu neuen Lösungsversuchen
rieben haben würde. Daneben darf mit gutem Grund die Frage
tellt werden, ob etwa jene Lutherische Theorie, die ohnedies bei
ther selbst noch nicht zur orthodoxen Form sich fixirt hat, ihrer-
s schon dem Problem genügt habe.

Was Calvin so von der wirklichen Bedeutung des Gehorsams
d Todes Christi behauptet hat, zielt, wie wir sehen, alles darauf
, die Gläubigen allein eben in diesem Christus jene Vergebung
Sünden, jene prima gratia, jene Gerechtigkeit vor dem gött-
en Richterstuhle suchen zu lehren. Mit Bezug auf das Recht-
ttigungsdogma selbst hat nun Calvin's Darstellung in Ed. 1
s Eigenthümliche, daß sie den Begriff der Rechtfertigung nicht
ciell neben dem der Vergebung, der angeeigneten Versöhnung u. s. w.
ont, ihn auch nirgends ausdrücklich definirt, daß sie ferner, wie
früher von uns gegebene Uebersicht zeigte, ein besonderes Ca-
el dieser Lehre nicht gewidmet hat. Allein nur umsomehr ist
leich zu beachten, wie sehr sie doch in materieller Hinsicht mit
Lehre der folgenden Ausgaben und nicht minder mit der Lehre
deutschen Reformatoren zusammentrifft. Wird diesem Lehr-
enstand kein specieller Abschnitt zugewiesen, so kommt er desto-

mehr im ganzen Verlauf der christlichen Unterweisung als ihr Hauptgegenstand zur Entfaltung. Und mit Bestimmtheit und Nachdruck werden schon hier diese Hauptmomente aufgestellt: während wir eine Gerechtigkeit durch Werke oder eine Gesetzesgerechtigkeit nimmermehr erlangen können, vielmehr vermöge des Gesetzes dem göttlichen Zorne verfallen seien, erlangen wir Vergebung der Sünden aus reiner Gnade, wenn wir die Barmherzigkeit Gottes in Christo durch den Glauben ergreifen; während wir selbst Sünder seien, sei Christus unsere Gerechtigkeit; sein Verdienst trete für uns ein. Ebenso heißt es: Gott rechtfertige uns, indem wir seine Barmherzigkeit glaubend ergreifen. Schon vernehmen wir auch die bestimmter formulirten Sätze: „Christi justitiam imputatione nostram fieri; ita non vere nos esse justos sed imputative, vel non esse justos sed pro justis imputatione haberi.“ Dabei wird vom Glauben nachdrücklich erklärt, daß er nicht ein bloßes Fürwahrhalten, sondern eine völlige, feste Zuversicht zu dem Einen Gott und Christus und zu jener göttlichen Barmherzigkeit sei und an das Wort und namentlich die Gnadenverheißungen Gottes fest sich halten müsse; von selbst ergibt sich hier auch seine Beziehung auf das Versöhnungswerk, den Gehorsam und Tod Christi [a]). In der Ed. 2a, deren Inhalt auch in allen folgenden Ausgaben sich erhalten und sich noch mehr erweitert hat, wird dann eine förmliche Definition von Justificatio vorangestellt. Und zwar wird diese so scharf und rein im forensischen Sinne genommen, wie es Melanchthon noch nicht in der Augsburger Confession und Apologie, sondern erst in der zweiten Ausgabe seiner Loci (l. c., p. 421) gethan hatte; Luther hat den Begriff überhaupt nie so streng auf den blos forensischen Gebrauch beschränkt [b]). Die Ed. 2a erklärt: gerechtfertigt werde, „qui judicio Dei et censetur justus et acceptus est ob suam justitiam“; wirkliche Rechtfertigung aber erlange der Christ allein dadurch, daß er Christi Gerechtigkeit durch den Glauben ergreife

a) Vol. XXIX, p. 46 sq. 51. 78. 81. 60. 56 sqq.

b) Vgl. meine „Theologie Luther's“ II, 447 f.; gegen die hier aufgestellten Ergebnisse sind mir, so wenig sie zu herkömmlichen Voraussetzungen über Luther's Lehrweise stimmen, doch noch keinerlei Einwendungen zu Gesicht gekommen.

und, in sie gekleidet, vor Gottes Angesicht „tanquam justus“ erscheine. Seit der Ed. 2b sind die Alles zusammenfassenden Sätze beigefügt: „justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet“; „eamque in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus“ [a]). Das Wesen jenes Glaubens entwickelt Calvin im gleichen Sinne, nur weit ausführlicher, wie früher. Ebenso bleibt ihm das Object desselben ganz das gleiche; namentlich rechnet er hier auch jetzt, so gewichtig er jetzt in späteren Abschnitten seine Prädestinationslehre vorträgt, doch nicht etwa auch schon das individuelle Erwähltsein zum Gegenstande des rechtfertigenden Glaubens als solchen. Fest behauptet er so die Rechtfertigung Sola Fide. Er schließt hiermit aus die Werke. Eine Rechtfertigung zwar, welche ohne gute Werke bestünde („quae sine iis constet“), will Calvin nicht lehren; denn Christi Gerechtigkeit könne man nicht haben, ohne Christum zu haben, und Christum könne man nicht besitzen, ohne auch seiner Heiligung theilhaftig zu werden: Christus rechtfertige Einen nicht, ohne zugleich Einen zu heiligen [b]). Allein nimmermehr darf nach Calvin, wie ja das eben auch in diesen Sätzen liegt, unsere Gerechtannahme vor Gott auf diese Heiligung und ihre Früchte gestützt werden. Vollends kann nicht die Rede sein von einem „Verdienste“ der Werke. Wir haben schon oben gesehen, wie streng und allgemein gerade Calvin jeden Anspruch eigenen Rechtes oder Werthes abweist. Ja er drückt, indem er die Schriftaussagen über eine Bedingtheit des ewigen Heiles durch Werke als „causae inferiores“ zu erörtern hat, an verschiedenen Stellen schon seit Ed. 1 sich so aus, daß jede innere Beziehung, in welche man das Heil zum inneren Werthe der Heiligung und der guten christlichen Werke vor dem das Gute würdigenden Gotte setzen möchte, entfernt zu sein und ein Zusammenhang zwischen Beidem nur darum stattzuhaben scheint, weil Gott es nun einmal so wolle und verordnet habe; jene Heiligkeit des

a) Vol. XXIX, p. 737 sq.; cf. Ed. 3. Vol. XXX, p. 533 sq. (Lib. III, c. 11.)
b) Vol. XXIX, p. 742. 776; Vol. XXX, p. 548 sq. (c. 11, § 19). 586 (c. 16).

Lebens sei der Weg — nicht welcher führe, sondern auf welche Gott die Erwählten führe zur Herrlichkeit, weil es sein guter Wi sei, die von ihm Geheiligten auch zu verherrlichen; jene Schri aussagen zeigen nicht sowohl „causam“ an, als vielmehr n „ordinem consequentiae“; Gott führe die Erwählten dar durch einen Lauf in guten Werken zum Besitze des ihnen vorh bestimmten Lebens, um in der von ihm bestimmten Ordnung s Werk an ihnen zu vollführen [a]). So sind dann nach Calvin Werke der Wiedergeborenen ein Zeugniß, durch welches sie ih Beruf gewiß machen und nach welchem sie wie Bäume nach Früchten beurtheilt werden; speciell sieht Calvin laut der fünf Bitte des Vaterunsers in unserer Willigkeit, Anderen zu vergeb ein Zeichen für uns, das uns der Vergebung unserer eigenen Sün von Seiten Gottes vergewissere; ähnlich übrigens haben über d Bedeutung der Werke Luther an verschiedenen Orten und Melan thon namentlich in der Apologie der Augsburger Confession ausgedrückt [b]); ja jene Erklärung Calvin's beim Vaterunser tr so auffallend mit der Luther's im Großen Katechismus zusamm daß man denken möchte, er habe diese vor Augen gehabt. Daß „Sola Fide“ und dieselbe Auffassung vom Wesen des Glaub behauptet Calvin gegen eine Begründung der Rechtfertigung die Liebe schon seit Ed. 1 und weiter gegen die Lehre von Fides caritate formata seit Ed. 2 [c]). Nicht minder verwa er sich gegen die Meinung, daß der Glaube durch seine eige Würdigkeit die Gerechtigkeit verdiene, wofür man fälschlich die Bezeichnung des Glaubens als Werkes Joh. 6, 29 sich ber Der Glaube, erklärt er, rechtfertige nur quia instrumentum quo Christi justitiam gratis obtinemus [d]). Wir finden

---

a) Vol. XXIX, p. 55. 768. 792 sq.; Vol. XXX, p. 578 (c. 14, § 21). 604 (c. 18, § 1).

b) Vol. XXIX, p. 775. 767; Vol. XXX, p. 585 (c. 15, § 8). 576 sq (c. 14, § 18 sq.); Vol. XXIX, p. 97. 932; Vol. XXX, p. 672 (c. 20, § 45). Vgl. meine „Theol. Luther's“ II, 458; Apol. Conf. Aug. Art. III § 154 sq.

c) Vol. XXIX, p. 80. 472; Vol. XXX, p. 403 sq. (c. 2, § 8 sq.).

d) Vol. XXIX, p. 799 sqq.; Vol. XXX, p. 610 sqq. (c. 18, § 8 sqq.).

Luther und bei Melanchthon (vgl. Apol. d. Augsb. Conf.) öfters eine Bezeichnung des Glaubens als Gehorsams gegen Gottes Grundgebot, aus der man — freilich mit Unrecht — schließen möchte, daß durch sie jener Meinung Raum gegeben werde; in Calvin's Institutio sind, wohl nicht ohne Absicht, derartige leicht mißverständliche Aeußerungen durchaus vermieden. Mit dem Glauben, welcher rechtfertigt, muß ferner, wie die Erzeugung positiver Früchte, so vor Allem die Abkehr von der Sünde, die Abtödtung des alten Menschen, sich verbinden. Nicht hierauf aber, sondern einfach darauf, daß der Glaube die Gerechtigkeit Christi ergreife, wird von Calvin überall die Rechtfertigung durch den Glauben zurückgeführt. Dazu kommt, daß Calvin, wie wir unten noch näher sehen werden, diese Abtödtung selbst erst aus dem Glauben hervorgehen läßt. Bei dieser ihrer Stellung erscheint sie nicht blos nicht als Grund der Rechtfertigung, sondern vielmehr als Etwas, dem mit dem Glauben auch schon die Rechtfertigung vorangehen müsse oder das wenigstens erst *neben* der Rechtfertigung aus dem Glauben hervorgehe: die vergebende Gnade Gottes ist nach Calvin's ausdrücklicher Erklärung das „eigentliche Object" des Glaubens, aus dem auch die Abtödtung ammt, und die gratia prima, auf welche die Abtödtung mit dem euen Leben folgt, und erscheint demnach als das Erste, was der Glaube erlangt a). Schneckenburger (a. a. O. II, 11) zeigt mit iesen Sätzen Calvin's keine Bekanntschaft; nur werden wir allerings unten eine gewisse Unklarheit über diese Stellung der Abödtung und contritio auch bei Calvin selbst finden. Die innere Umwandlung und Heiligung des Menschen wird endlich gewirkt urch den heiligen Geist, und man könnte hiernach noch fragen, ob icht der Glaube wenigstens *vermöge des Geistes* rechtfertige, er dem Gläubigen *mitgetheilt* werde. Auch dies aber verwirft alvin ausdrücklich: „Christi justitia imputatione communicatur; evanescit argumentum illud, ideo justificari hominem de, quoniam illa spiritum Dei participat, quo justus redditur; quo nihil magis est contrarium superiori doctrinae;

a) Vol. XXIX, p. 685 sq. 694. 737; Vol. XXX, p. 433 sq. 450 (c. 3, § 1. 19). 533 (c. 11, § 1).

neque enim dubium, quin sit inops propriae justitiae, qui **justitiam extra se ipsum** quaerere docetur.“ a) Man hat es charakteristisch für die reformirte Lehre gefunden, daß sie den Glauben selbst schon als Product der **wiedergebärenden** Heilsthätigkeit betrachte und so der durch den Glauben Wiedergeborene für sie Gegenstand der rechtfertigenden Thätigkeit Gottes werde, während bei den Lutheranern, wie Schneckenburger (S. 13) meint, erst die reformirt modificirten unter der Wiedergeburt „ganz reformirt“ die Donatio fidei verstehen. Gerade Luther aber ist es, der sehr häufig eben auch schon den Glauben durch die „Wiedergeburt“ zu Stande kommen läßt, während Calvin vielmehr die „regeneratio“ mit der „poenitentia“, welche erst auf den Glauben folgen soll, geradezu identificirt b).

So hat Calvin ausführlich gelehrt, längst ehe die **Osiandrische** Rechtfertigungslehre aufgetreten war und auch solche protestantische Theologen, welche vorher noch nicht mit gleicher Bestimmtheit den blos forensischen Sinn der Glaubensrechtfertigung behauptet hatten, zu schärferer Fassung ihrer Sätze antrieb. Calvin trat ihr entgegen von demjenigen Standpunkte aus, den er schon bisher so entschieden einnahm; von ihm aus hat er ihr auch einen besonderen polemischen Abschnitt in Ed. 3 der Institutio gewidmet. Da erwidert er dem auf Osiander's Vorwürfe gegen jene Lehre vom objectiven Werke Christi, durch welches wir versöhnt, und von der objectiven Gerechtigkeit Christi, durch deren Zurechnung wir gerechtfertigt werden: „Wir sehen darum doch Christum nicht in der Ferne außer uns an, damit seine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde“; „Sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere conatus est, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur“ (Lib. III, c. 11, § 10). In diesem Satze hat man nun doch gerade auch bei ihm eine wesentlich osiandristische Anschauungsweise von dem, was vor Gott uns gerecht mache, sehen wollen: er müßte also zu ihr übergegangen sein seit

---

a) Vol. XXIX, p. 745; Vol. XXX, p. 552 (c. 11, § 23).
b) Vol. XXIX, p. 690; Vol. XXX, p. 440 (c. 3, § 9): „Uno verbo poenitentiam interpretor regenerationem.“

der Herausgabe der Ed. 2c. Allein gemäß dem ganzen Zusammenhang, innerhalb dessen der Satz eben auch in Ed. 3 steht, können wir darin nur das angelegentlichste Streben sehen, Christum, während seine objective Gerechtigkeit uns zugerechnet wird, zugleich in die innigste Lebensbeziehung zum gläubigen Subject selbst zu setzen, ohne welche für dieses auch jene Zurechnung nach Gottes Ordnung nicht statthaft wäre; und darin trifft er namentlich wieder mit Luther zusammen, bei welchem auch sehr viele Aeußerungen, wenn nicht seine übrige Lehre entgegenstünde, ganz im gleichen Sinne sich deuten ließen; wie Calvin im Osiandrischen Streit, so erklärt Luther z. B. in den Verhandlungen mit den Katholiken, daß wir um des Sohnes willen, der im Herzen wohne, vor Gott gerecht heißen a). Keineswegs aber will nach dem ganzen Zusammenhang Calvin davon Etwas sagen oder hören, daß die Gläubigen das ihnen innerlich Mitgetheilte als solches, also den neuen Keim sittlichen Lebens u. s. w., vor jenem Richterstuhle Gottes zum Behuf ihrer Rechtfertigung geltend machen sollen oder können. Er hat schon zuvor (a. a. O., § 5. 6) dagegen gekämpft, daß Osiander mit der durch Christi Gehorsam und Tod erworbenen Gerechtigkeit sich nicht begnüge, sondern die Gläubigen qualitate infusa wolle gerecht werden lassen; er hat erklärt, daß Gott, obgleich er die zu Gnaden Angenommenen zugleich mit seinen Geistesgaben ausstatte und innerlich erneuere, doch nicht durch dieses Wiedergebären, sondern einfach durch Vergeben rechtfertige, so wie man bei der Sonne Licht und Wärme nicht trennen könne und darum doch die Erleuchtung der Erde nicht von ihrer Erwärmung herleiten dürfe. Er erklärt dann gleich nach jenem Satze (§ 10. 11) die Meinung, daß Gott „justitiam suam nobis inspiret, qua realiter simus cum ipso justi", für ein besonders gefährliches Gift. Er widerlegt den Einwand, daß Gott Menschen, welche gottlos bleiben, nicht für gerecht erklären könne, nur mit dem Hinweis darauf, daß ja freilich von der rechtfertigenden Gnade die wiedergebärende nicht abgetrennt werden dürfe, während doch beide zu unterscheiden seien, — ferner mit der Bemerkung, daß ja auch nach Osiander's Bekenntniß die

a) Weiteres in meiner „Theologie Luther's" II, 454 f.

Gläubigen wegen der neben ihrer Gerechtigkeit fortbestehenden Sünden noch einer freien Vergebung durch Imputation bedürfen, und mit der Frage, auf welches große oder kleine Stück nun wohl nach Osiander die Sünder diese letztere Gnadenannahme ausdehnen sollten, — endlich mit der den ganzen Einwand abschneidenden Berufung darauf, daß Gott „sich erbarme wessen er sich erbarme" (2 Mos. 33, 19), daß jeder Vorwurf gegen den frei vergebenden höchsten Richter Anmaßung sei; er schließt den Abschnitt mit dem Satze, daß die durch Christi Gerechtigkeit gedeckten Gläubigen — „dum se ipsos merito damnant, justi extra se censeantur". Weiterhin (§ 23) wiederholt er aus Ed. 2 namentlich auch die oben angeführten Sätze über jenes „nugamentum"; er verschärft sie nur noch, sofern er statt der Worte „quo nihil magis est contr. sup. doctr." jetzt sagt: „quod magis contrarium est sup. doctr., quam ut conciliari unquam queat." So wenig hat Calvin in Ed. 3 trotz Osiander seinen Standpunkt geändert.

Es erhellt hiernach, wie verkehrt es wäre, wenn wir folgern wollten, das rechtfertigende Urtheil Gottes werde für Calvin zu einem Urtheil secundum veritatem, sofern es die dem Gläubigen selbst schon eigene sittliche Rechtbeschaffenheit als solche anerkenne. So sehr ihm jenes Dringen auf eine innere Einigung mit Christus, die sofort ein neues, heiliges Leben erzeuge, eigen ist, so strenge beharrt er doch auch neben dem, was der Christ hiermit selber hat und wird, auf seiner Grundlehre, daß vor Gottes Richterstuhl die Menschen schlechterdings auf Nichts, was sie in sich selbst aufweisen können, einen Anspruch begründen oder ihre Zuversicht stützen dürfen. Weit eher sind wir berechtigt, von anderen Elementen der Calvinischen Theologie her Bedenken gegen die Rechtfertigungslehre zu erheben, die wir hier als die seinige anerkennen mußten. Wir blicken zurück auf seine Lehre von dem objectiven Versöhnungswerk und zugleich wieder vorwärts auf seine Prädestinationslehre. Wir konnten dort zweifelhaft werden an der von Calvin gelehrten objectiven Bedeutung jenes Werkes Christi, wenn doch die Geltung, die es haben solle, eigentlich nur in einer Willensverordnung Gottes beruhe und nicht im Werke selbst begründet sei. Wir könnten jetzt auch fragen: würde nicht zur Aufnahme der Gläubigen in die ver-

gebende und heiligende Gnadengemeinschaft mit Gott und Christus das einfache „miserebor cujus miserebor“ genügen, mit welchem Calvin den Osiander abgewiesen hat, ohne daß es hierzu jener Imputationstheorie bedürfte? Und ferner noch: weshalb wird überhaupt ein solcher Nachdruck auf den zeitlichen, durch den Glauben der Subjecte bedingten forensischen Rechtfertigungsact Gottes gelegt, wenn die Gnade Gottes, welche schon vorher den betreffenden Subjecten sich zuwenden wollte, zum Behuf ihrer Mittheilung an sie eigentlich nicht erst einer objectiv wirksamen Leistung Christi und einer Imputation an dieselben bedarf, wenn vielmehr die Schranke, welche ihr zuvor in Gottes Strafrecht und Zorn gesetzt erschien, eigentlich schon von vornherein durch den bloßen Willen Gottes gehoben war? Calvin selbst erklärt, nachdem er die Rechtfertigungslehre abgehandelt hat, in nachfolgenden Abschnitten der Ed. 2 noch weiter, mit Bezug auf Röm. 8, 30: „vocatio et justificatio nihil aliud est quam divinae electionis declaratio“ [a]). Und den Glauben, welchen er als Werkzeug zur Erlangung der Gerechtigkeit Christi bezeichnet hatte, nennt er nachher in Ed. 3 (Lib. III, c. 22, § 11) ein Pfand: „fidem singulare esse paterni amoris pignus, filiis, quos adoptavit, reconditum“. Wird ihm nicht consequenterweise das Versöhnungswerk Christi zu einer bloßen Manifestation des ewigen Gnadenwillens im Allgemeinen, die Rechtfertigung aus einem objectiven göttlichen Acte zu einer bloßen Manifestation dieses Gnadenwillens für das einzelne Subject, und der Glaube aus einem Werkzeug zum Ergreifen jener Gerechtigkeit zu einem bloßen Innewerden dieses Gnadenwillens von Seiten des Subjectes werden? Wird nicht dies der richtige Ausdruck für jenen Heilsproceß sein, während dagegen die Darstellung desselben in der obigen Rechtfertigungslehre blos aus der Accommodation an ein gewisses subjectives Bedürfniß der religiösen Persönlichkeiten hervorgegangen ist, welche im gegenwärtigen Moment die Schrecken des Gerichtes fühlen und ein lossprechendes Urtheil für sich ersehnen, zu einer adäquaten objectiven Auffassung des

---

a) Vol. XXIX, p. 539 sq. 865. 877; Vol. XXX, p. 686. 711 (c. 21, § 7; c. 24, § 1). Vgl. auch schon in Ed. 1: Vol. XXIX, p. 73.

Herganges aber sich noch nicht zu erheben vermögen? Gewiß sind die Consequenzen, welche man in dieser Beziehung für den Calvinismus hat ziehen wollen, nicht ohne Grund. Allein nur um so nachdrücklicher müssen wir, ebenso wie oben bei der Versöhnungslehre, darauf hinweisen, daß doch bei Calvin durchaus keine weitere Andeutung solcher Consequenzen, ja keine Ahnung derselben an den Tag kommt. Und gewiß ist gerade dies wieder charakteristisch für ihn und für diejenigen Gesichtspunkte und Interessen, welche doch durchweg bei ihm überwiegen.

Die genauere Erörterung der Stellung von Glaube und Buße zu einander, wobei nach Calvin diese aus jenem hervorgehen, obgleich der Zeit nach nicht von ihm getrennt sein soll [a]), haben wir uns bis hierher vorbehalten. Zuvörderst ist hierfür der Sinn der Calvinischen Sätze, der nicht immer richtig aufgefaßt worden ist, festzustellen. Unter dem Glauben, sofern er die Wurzel der Buße sein soll, versteht Calvin nicht etwa [b]) blos den allgemeinen Glauben an Gott als den Allmächtigen, Heiligen u. s. w., worauf erst hernach der Glaube zum Glauben an das Heil in Christo werden sollte (das würde ganz der lutherisch-melanchthon'schen Lehrweise entsprechen). Der Gegenstand des Glaubens ist vielmehr schon hier bestimmt das Evangelium vom Heilande Christus: mit der guten Botschaft, sagt Calvin [c]), gebiete Jes. 40, 3 den Anfang der Predigt zu machen; der Mensch könne der Buße sich nicht ernstlich befleißigen, ehe er erkannt habe, daß er Gottes sei (se Dei esse); die Ueberzeugung aber, Gottes zu sein, könne Einer erst haben, wenn er vorher Gottes Gnade ergriffen habe. Hierzu fügt Ed. 3 bei: Diejenigen, welche die Buße voranstellen, mögen deswegen auf diesen Irrthum gerathen sein, weil allerdings Viele, ehe sie die Gnade erkannt, ja verschmeckt haben, durch Schrecken des Gewissens gezähmt und zum Gehorsam herangebildet werden; hier handle sich's aber nicht um eine solche Vorbereitung; rechte Gesinnung sei jedenfalls nicht möglich, wo der Geist Christi noch

a) Vol. XXIX, p. 685 sqq.; Vol. XXX, p. 434 sqq. (c. 3).
b) So scheint es auch Dorner (a. a. O., S. 282) aufzufassen.
c) Vol. XXIX, p. 686 sqq.; Vol. XXX, p. 435 sqq. (c. 3, § 2 sqq.).

nicht regiere; wahre Gottesfurcht sei nicht möglich ohne die Zuversicht, daß Gott Einem gnädig sei, gemäß dem Psalmwort Ps. 130, 4: „apud te est propitiatio ut timearis". Weiter erklärt dann Calvin: die Buße, unter welcher er ausdrücklich die ganze negative und positive innere sittliche Umgestaltung befaßt haben will, müsse von der ernstlichen Gottesfurcht ausgehen und bestehe in „veteris hominis mortificatione et spiritus vivificatione"; da findet er denn mit Bezug auf jene Furcht nothwendig, daß der Mensch erregt werde durch den Gedanken an Gottes Gericht, und weiter haben wir hierfür beizuziehen, was er vorher bei der Lehre vom Gesetz über den Vorhalt der Sünde und Verdammungswürdigkeit durch dieses gesagt hat [a]); erweckt werden soll jedoch hiermit eine solche Traurigkeit, die nicht blos vor den Strofen sich fürchte, sondern die Sünde selbst hasse, und Haß der Sünde ist nur, wo vorher Liebe zur Gerechtigkeit ist [b]), welche Liebe denn wieder nach Calvin's Lehrzusammenhang auf eine schon vorangegangene Gnadenerfahrung uns zurückweist; die mortificatio ferner soll selbst schon, wie vollends die vivificatio bei uns eintreten ex Christi participatione. Das sind die Hauptsätze Calvin's mit Bezug auf jenes Vorantreten der Gnadenbotschaft und des Glaubens. Um sodann das Eigenthümliche dieser Lehre zu fixiren, haben wir sie besonders mit der Luther's zusammenzuhalten, auch die letztere übrigens hierbei genauer, als häufig geschieht, in's Auge zu fassen [c]). Abgemacht ist auch nach Luther die Buße oder innere Abtödtung keineswegs mit derjenigen Gewissenserregung, welche dem das Evangelium ergreifenden Glauben vorangeht: im Gegentheil würde sie ohne diesen zu einer bloßen Kainsbuße; und wahre, ernstliche Buße kommt auch nach Luther erst aus einer die Gnadenerfahrung schon

a) Vol. XXIX, p. 429 sq.; Vol. XXX, p. 257 sq. (Lib. II, c. 7. § 6 sq.). Man beachte hier auch Calvin's Verhältniß zu Agricola: er scheint mit diesem übereinzustimmen, sofern auch er mit dem Gnadenruf, Gnadenzug und Glauben den Anfang macht, weicht aber dann sehr entschieden von ihm ab, sofern er gerade auch mit Bezug auf die von der Gnade ergriffenen Subjecte ein Strafamt und (vgl. unten) Lehramt des Gesetzes behauptet.

b) Vol. XXIX, p. 695; Vol. XXX, p. 451 (Lib. III, c. 3, § 30).

c) Meine „Theologie Luther's" II, 440 f.

voraussetzenden Liebe zur Gerechtigkeit. Der Unterschied besteht vielmehr in dem Nachdruck, womit Luther dennoch darauf dringt, daß jene Gewissensschrecken als Anfänge der Buße den erst auf sie folgenden Anfängen des Glaubens Bahn machen müssen, und zwar nicht blos bei „Vielen", sondern allgemein und wesentlich. — Volle Klarheit kann ich nun, wie ich schon oben gesagt, bei Calvin in den hierher gehörigen Ausführungen nicht finden. Die vorhin entwickelten Sätze sind der Ed. 2 u. 3 entnommen, wo Calvin überhaupt erst mit Bestimmtheit in die Frage eingegangen ist. Die Ed. 1, in welcher dies noch nicht der Fall ist, hat nicht blos das Voranstehen des Glaubens noch nicht betont, sondern legt vielmehr theilweise auch eine entgegengesetzte Auffassung nahe. Sie zieht noch nicht jene Folgerung aus der Jesaiasstelle. Anknüpfend an Jesu Worte Mark. 1, 15 findet sie zwar, daß hier zuerst die Schätze der Barmherzigkeit aufgeschlossen werden, weiter aber, daß daraufhin Buße und „tum postremo" Zuversicht zu Gottes Verheißungen gefordert werde. Indem sie ferner die Buße als mortificatio bezeichnet, sagt sie zwar, daß man in Gemeinschaft mit Christus und seinem Tod absterben müsse dem alten Menschen nach, zugleich aber diese Buße eröffne uns „primum ad Christi cognitionem ingressum" a). In Ed. 2 und vollends in Ed. 3 hat dann Calvin jene andere Auffassung durch die oben mitgetheilten, an Jes. 4 und Ps. 130 anknüpfenden Sätze, welche er hier in dem Capitel von der Buße neu eingefügt und an die Spitze gestellt hat, ausdrücklich abgewiesen. Im weiteren Verlaufe jedoch hat er auch wieder die Sätze der Ed. 1 von der „postremo" geforderten Zuversicht zu den Verheißungen und von der Buße als „primus ingressus etc." aufgenommen: statt „Buße" nennt er hier bestimmter den „Haß der Sünde", welcher der Anfang der Buße sei, ohne zugleich auch hier zu bemerken, daß doch dieser Haß schon den Genuß der Gnade voraussetze b). Er hat ferner beim vorangeschickten Capitel vom Gesetz, in welchem er die Grundgedanken darüber aus Ed. 1 wiederholt, nicht selber auch darauf aufmerksam

---

a) Vol. XXIX, p. 149 sq.
b) Vol. XXIX, p. 693 sq.; Vol. XXX, p. 449 sq. (c. 3, § 19 sq.)

emacht, daß doch jenem Vorhalt der Sünde und Verdammniß
urch's Gesetz bei der Buße schon eine Erfahrung der Gnade voran-
ehen müsse. Auch in demjenigen Abschnitt der Bußlehre, wo die
d. 2 u. 3 die Furcht vor dem Gericht einführen, vermissen wir
ne klare Zurückbeziehung auf die jetzt vorangestellten neuen Sätze
er den Ausgang der Buße vom Glauben: die Darstellung ist
er einfach wieder in den Gang der Ed. 1 übergegangen. —
edenfalls fehlt es den späteren Ausgaben hier wieder, wie auch
anderen Fällen, an einer genauen Durchbildung des seit Ed. 1
ibehaltenen Stoffes von denjenigen Gesichtspunkten aus, welche
selbst erst neu mit Bestimmtheit eingeführt haben. Nichtsdesto-
niger bleibt für uns der Nachdruck, mit welchem er die neuen
ätze vorträgt, bedeutsam. Und zwar war es ihm hierbei ohne
weifel hauptsächlich um den Gegensatz gegen eine Meinung zu
un, welche mit einer Voranstellung der Buße oder contritio vor
n Glauben sich leicht verband, — gegen die Meinung nämlich,
s ob irgend Etwas auf Seiten des Menschen, das seiner, erst
rch den Glauben sich vollziehenden Einigung mit Christus voran-
hen würde, zum Behuf seiner Rechtfertigung vor Gott in Be-
icht kommen dürfte; er erwähnt so polemisch auch Diejenigen,
lche einen, dem Glauben vorangehenden, initialis timor schon
ter die Tugenden rechnen (Ed. 3 l. c., § 2). Allein daß der-
ichen Meinungen mit jener Voranstellung keineswegs nothwendig
bunden seien, konnte ja Calvin klar genug in Luther's Erklä-
ngen sehen, wonach jenen terrores conscientiae noch keinerlei
htfertigende Kraft zukommt; und andererseits leugnet ja doch auch
nicht, daß wenigstens bei „Vielen" solche pavores vorangehen,
daß man durch sie schon zum Studium pietatis und zu Christus
bst hingezogen werde (vgl. weiter in § 2). Der Grund der-
igen Differenz, die dennoch zwischen der Calvinischen und Luthe-
chen Lehrweise bestehen bleibt, wird so noch anderswo zu suchen
n: die Schuld und das Schuldbewußtsein hat für Calvin,
viel Gewicht er darauf legt, dennoch im Verhältniß zum posi-
en Zug der Gnade und Gnadenbotschaft nicht dieselbe Bedeutung
e für Luther; so findet er eine kräftige Erregung des Schuld-
wußtseins vor dem Innewerden der Gnade doch nicht bei Allen

nothwendig, findet es auch nicht nöthig, davon in seiner Darstellung des Gnadenweges eigens zu handeln; ja er würdigt die pavores a. a. O. auch nicht einmal bestimmt unter demjenigen Gesichtspunkt, unter welchem Luther sie so betonte: er bezeichnet sie nicht bestimmt als Schrecken über die Schuld, unter welchen man zum Greifen nach der Schuldvergebung bereitet, sondern nur als Etwas, wodurch man gezähmt und zum Gehorsam herangebildet werden solle. Wir könnten auch dies wieder zu jenen Fragen über die wirkliche Bedeutung einer objectiven Vergebung und Rechtfertigung, welche nach Calvin erst im zeitlichen Verlauf eintreten soll, in Beziehung setzen, wenn wir hiermit nicht wieder ganz über Dasjenige hinausschreiten würden, was Calvin selbst sagt und denkt.

Auch auf das neue sittliche Leben überhaupt, dessen erste negative Seite die Abtödtung des alten Menschen ist, richten wir endlich noch einmal unsere Aufmerksamkeit. Calvin hat, wie wir sahen, seit der Ed. 2 die Lehre von der Buße nach ihrer positiven sowohl als nach ihrer negativen Seite und sowohl nach ihrem Anfang, als nach ihrem fortgesetzten Verlaufe, eben damit die gemeine Lehre von der Wiedergeburt und fortgesetzten Heiligung schon vor dem besonderen Capitel über die Rechtfertigung abgehandelt und hat dazu in Ed. 3 auch schon die concrete Ausführung über die „Vita Christiana", welche in Ed. 2 das Werk schloß, gezogen. Wir haben nicht minder schon gesehen, daß er darum doch keineswegs die Rechtfertigung auf diese innere Erneuerung und ihre Früchte, die Werke, hat gründen wollen. So macht er denn auch zum Motiv des christlich-sittlichen Verhaltens, Strebens und Wirkens in keiner Weise eine solche Beziehung der Rechtfertigung auf die eigene Rechtbeschaffenheit. Ja er betont als Motiv dafür auch nicht so, wie man meinen möchte und gemeint hat, daß die Erneuerung und die Werke ein Zeugniß des Heilsstandes seien. Er stellt vielmehr als die wirksamen praktiven Motive nur zusammen: die Absicht, Gott zu verherrlichen, welche, wie er sagt, eigentlich schon ganz genügen sollte, und für die Menschen, welche durch den Gedanken an Gottes Ehre noch nicht so kräftig erregt werden, das dankbare Gedächtniß der Wohlthaten Gottes in Christo: das sittliche Streben soll, wie er ein ander Mal erklärt, ausgehen

von, daß Gott uns ermahne heilig zu sein wie er selbst, und
ß es zur Ehre Gottes (gloria Dei) gehöre, mit der Unreinigkeit
ne Gemeinschaft zu haben, — und um uns hierzu noch besser
zuregen, wird uns Gott als Vater vorgehalten, der, wie er in
risto sich uns versöhnt hat, so in ihm sein Bild uns darstellt,
h welchem wir uns gestalten sollen *). Auf diesen Grundlagen
ibt Calvin mit dem strengsten sittlichen Ernste zur Zucht, Selbst-
igung und christlichen Thätigkeit an. Charakteristisch für Calvin
r ist es nun allerdings, wie mit der Sorge um das Heil, die
rsöhnung, die Heilsgewißheit bei ihm unmittelbar, von vornherein
mit gleichem Nachdruck dieses Dringen auf die sittliche Lebens-
altung, auf die Heiligung vor dem heiligen Gott, auf die Dar-
lung der neuen Persönlichkeit zu einem Opfer an Gott u. s. w.
verbindet. Eben auch darum hat er, wie wir im Eingang des
nderen Hauptstückes von der Rechtfertigung lesen, dieses selber
nachfolgen lassen wollen: man sollte schon von vornherein er-
nen, daß der Glaube, durch welchen allein man die Gerechtigkeit
reife, nicht müssig sei zu guten Werken. In der Betonung dieser
ite ist auch die Ed. 2 wesentlich über die Ed. 1 fortgeschritten:
ist ein Fortschritt in der lehrhaften Entfaltung des specifisch
vinischen Geistes. Und eigenthümlich ist für Calvin weiter, daß
ihm dieses neue sittliche Verhalten und Wirken, obgleich es im
tfertigenden Glauben wurzeln soll, doch nicht in demselben inneren
wesentlichen Verhältniß zu diesem, wie namentlich bei Luther,
s Licht tritt. Bei Luther ließe sich eine solche Stellung des
chnitts von der Rechtfertigung darum nicht denken, weil bei ihm
n aus dem Innewerden der Vergebung und Rechtfertigung selbst,
dem freien, freudigen Geist der Versöhnung und Gotteskind-
ift als solchem die sittlichen Bewegungen und Früchte des Wieder-
orenen fließen. Bei Calvin erscheinen die „erste" Gnade, die
Vergebung, und die zweite, die der sittlichen Erneuerung, viel-
hr als nebeneinander stehend, — beide als nebeneinander hervor-
end aus der Beziehung des Glaubens auf den Erlöser, bei

*) Vol. XXIX, p. 777. 1124 sqq.; Vol. XXX, p. 588 (c. 16, § 3).
502 sqq. (c. 6).

welchem analog die versöhnende und die heiligende Thätigkeit neben einander gestellt wird. Hiermit hängt denn zusammen, daß auch in seiner Betrachtung des sittlichen Lebens selbst wirklich eine andere Seite als bei Luther überwiegt, wenngleich auch dieser Unterschied, dessen wir schon oben gedacht haben, von manchen Neueren jetzt übertrieben worden ist. Derselbe gibt sich gleichfalls seit Ed. 2 entschieden kund. So sehr nämlich auch Calvin im Capitel von der christlichen Freiheit betont, daß die Christen nicht mehr vom Zwang des Gesetzes getrieben werden, sondern, dem Joche des Gesetzes entnommen, freiwillig Gott gehorchen, so herrscht doch in seiner Darstellung der christlichen Sittlichkeit nicht so wie bei Luther jener erhaben freie und freudige Geist der mit dem Vater versöhnten, zu ihm gleichsam schon in den Himmel gehobenen und nun in Liebe „herniederfahrenden" Kinder. Im Charakter der Kinder wird mit sogleich das Gehorchen als solches betont, Gott und Christus ihnen als mahnendes Vorbild vorgehalten, ihr sittliches Leben vor Gott vornehmlich unter den Gesichtspunkt der Selbstverleugnung gestellt (vgl. „De vita Christiana"). Mit Bestimmtheit trägt so Calvin von Anfang an auch schon den Tertius usus legis im Hauptstück vom Gesetze vor. Es ist bei Luther zum mindesten zweifelhaft, ob er dem Gesetz für die Wiedergeborenen eine andere Bedeutung gebe als sofern auch sie noch Sünder sind und darum noch immer das Strafamt des Gesetzes nöthig haben; erst bei den lutherischen Dogmatikern wird bestimmter auch der Didacticus legis usus als solcher festgestellt. Bei Calvin wird eben dieser schon von Ed. 1 in dem genannten Abschnitt ausgeführt. Und nach Ed. 2 ist dieser Gebrauch des Gesetzes für die Gläubigen, in welchen der göttliche Geist schon lebe und herrsche, der „usus praecipuus et qui in proprium legis finem propius spectat" a).

Erst nach dieser Betrachtung des Heilsweges und Heilslebens gehen wir dazu über, auch eigens die ewige Erwählung derjenigen Personen zu betrachten, welche auf dem bezeichneten Werke des Glaubens und der Wiedergeburt von Gott — und zwar eben in Folge der ewigen Gnadenwahl — zu diesem Heile gebracht werden.

---

a) Vol. XXIX, p. 50. 433; Vol. XXX, p. 261 sq. (Lib. II, c. 7, § 12).

en gegenüber steht die Menge Derjenigen, welche der ewige Rath-
uß Gottes der Verdammniß preisgegeben hat. Bei Jenen hängt
ier mit der Lehre von ihrer Erwählung auch die Lehre von der
harrlichkeit zusammen, die Gott seinen Erwählten verleiht und
möge deren sie, einmal gläubig und wiedergeboren, des Glaubens
heiligen Geistes nicht wieder verlustig gehen können. Calvin
st ist es, der das Lehrstück von der Prädestination sammt
probation u. s. w. in der von uns innegehaltenen Reihen-
e einführt.

Merkwürdig ist für uns überhaupt bei Calvin's Prädestinations-
e schon von vornherein die Art, wie er sie, die für ihn so hohe
htigkeit hatte und für sein System so charakteristisch ist, in die
führungen seines Systemes durch die verschiedenen Ausgaben
urch eingegliedert hat. Eingehend, nachdrücklich und mit aller
immtheit trägt er sie schon in Ed. 2a vor. Man kann bei
kurzen Zeit, welche zwischen Ed. 1 und Ed. 2a liegt, nicht
ehmen, daß sie für ihn selbst erst in der Zwischenzeit sich so
e festgestellt haben, zumal da er sie ja auch gar nicht erst neu
sich zu erzeugen, sondern nach ihren Grundzügen und gerade
mit den Härten, die sie bei ihm hat, schon bei den Häuptern
Reformation, namentlich in Luther's berühmtem Buche gegen
smus, ja auch in Melanchthon's Locis bis 1535 vorgefunden
e. Was er Hierhergehöriges in seiner Ed. 1 vorbringt, läßt
auch sehr einfach bereits als Bestandtheil der später von ihm
ausführlicher vorgetragenen Lehre auffassen. Dennoch bringt
n Ed. 1 mit Bezug auf sie nur solche allgemeine Sätze vor,
ein Anderer, wie etwa ein Melanchthon von seinem eigenen
eren Standpunkte aus, leicht auch in anderem Sinn hätte deuten
len. Er widmet ihr hier keinen besonderen Abschnitt: und zwar
eswegs in der Weise, wie dies hier auch mit der Rechtfertigungs-
e der Fall ist, auf welche umsomehr durch's Ganze hindurch
Blick gerichtet bleibt, vielmehr so, daß er auf jene überhaupt
von gewissen einzelnen Punkten aus zurückschaut. Fragt man,
in Ed. 1 als Centrallehre sich darstelle, so kann man dafür
chterdings nur die Lehre vom Heil bezeichnen, sofern es auf
und der von Gott in Christo gestifteten Versöhnung in der

Gegenwart durch den Glauben angeeignet werde. Er erw (Vol. XXIX, p. 51) die ewige Erwählung im Gegensatz zu e Begründung des Heils auf die von den Christen selbst zu er benden Verdienste, indem er das Heil vielmehr allein darauf grün daß wir vor der Weltschöpfung ohne Verdienst nach Gottes W gefallen erwählt, durch Christi Tod erlöst, in Christo von zur Sohnschaft angenommen seien u. s. w., und er erklärt demselben Gegensatze gegen das eigene Verdienst das heilige der Christen nur für den Weg, auf welchem Gott die Erwä zur Herrlichkeit führen wolle (p. 55 vgl. oben). Eigens von Erwählung redet er dann bei der Lehre von der Kirche, dem „u versus electorum numerus" (p. 72 sqq.), beschränkt sich je auf die allgemeine Lehre, daß Gott Die, welche er erwählt h berufe, die Berufenen rechtfertige u. s. w., und daß Keiner Herrlichkeit eingehen werde, der nicht so berufen und gerechtfer worden sei. Nach Denjenigen, welche Gott nicht erwählt h frägt er hier gar nicht. Diejenigen, welche, mit der Darbie der Gnade in Christo sich nicht begnügend, fürwitzig in den grund der göttlichen Majestät eindringen wollen, warnt er, d nicht Gottes Zorn herausfordern. Bei der Lehre von der Allm Gottes, der Alles in Allem wirke (p. 63), nimmt er hiervon Sünde einfach aus, die vielmehr unserer Schlechtigkeit zuzurech sei. In einer beiläufigen Bemerkung (p. 60) redet er auch einem Wirken Gottes „in reprobis", führt aber das Böse s auf die Wurzel in ihrem eigenen Inneren zurück, sagt von G blos, daß derselbe ihrem eigenen bösen Willen Erfolg und Kr gebe, erwähnt nichts von ihrem Dahingegebensein in's Böse d einen uranfänglichen Rathschluß Gottes selbst. Nur tritt zu je allgemeinen Aussagen über die Erwählung schon jetzt in Betr der Perseveranz der charakteristisch calvinische Satz, daß, da Kirche das Volk der Erwählten sei, wahre Glieder der Kirche möglich mehr schließlich verloren gehen können (p. 73) a). —

a) A. Schweizer (Die protest. Centraldogmen u. s. w. I, 150 ff.) hat Verdienst, wohl zuerst wieder in Erinnerung gebracht zu haben, daß Cal „zuerst nur sehr bescheiden diese Lehre so, wie sie schon vor ihm breitet war, bekannte".

:n folgenden Ausgaben sah sich dann also Calvin veranlaßt, die
ehre, die er theilweise auch bei evangelisch Gesinnten gefährdet sah,
inerseits desto schärfer nach ihrem ganzen Inhalte zu entfalten.
'ur desto mehr fällt dann aber auch auf, daß er ihr dennoch erst
e Stelle hinter jenen anderen Lehrstücken zuweist. Man sollte
nken, er habe bei der Eingliederung derselben ebenso freie Hand
habt, wie bei der des neuen besonderen Hauptstückes von der
echtfertigung und von der Buße. Zudem ändern die Ed. 2 b
ıd die Ed. 3 noch die Stellung derselben, — aber nur um vor
r auch noch die Lehre von der christlichen Freiheit und weiter die
m Gebet und vom christlichen Leben durchzunehmen. — Wir
nen diese Behandlung der Prädestinationslehre im System der
stitutio nur begreifen, wenn der erste und nächste Gegenstand
s religiös-christlichen Interesses für Calvin eben nicht der ewige
hschluß selbst war, auf welchen der seligmachende Glaube sich
hten müsse, sondern vielmehr immer die gegenwärtige Heilsdar-
lung in Christo mit der gegenwärtigen Heilserfahrung und die
jenwärtigen Erweisungen Gottes überhaupt an das Subject, oder
s, was das Subject von dem gegenwärtig wirkenden Gott inne
rd; wir können sie ferner nur begreifen, wenn Calvin es nicht
ıs für die Sache einer christlich-populären Unterweisung, sondern
ch für die Aufgabe einer christlich-wissenschaftlichen Dogmatik
sah, von dem auszugehen und zunächst ganz bei dem zu verweilen,
ıs jenes Interesses nächster Gegenstand sei. Von hier aus erst
aut er zurück auf jene ewige Willensbestimmung in Gott. An
) aber ist dieselbe allerdings für ihn die nothwendige Prämisse,
f welcher der ganze Inhalt unserer gegenwärtigen christlich-reli-
ısen Erfahrung nicht blos an und für sich ruhe, sondern welche,
mit dieser Inhalt für uns Wahrheit und Gewißheit habe, auch
: die gläubige Erkenntniß festgestellt und festgehalten werden müsse.
ıd zwar ist eben ihm der besondere Eifer eigen, womit er darauf
t Ed. 2 der Institutio dringt und beharrt. Man erkennt in
sem Fortschreiten oder Rückschreiten von der gegenwärtigen Er-
hrung aus zu ihrer Begründung im ewigen Rathschluß einen
eist kühner Consequenz. Zugleich aber wird von da aus auch
iteres Licht zurückfallen auf die besondere Art, wie schon jene

gegenwärtige Erfahrung selbst und das gegenwärtige Verhältniß zwischen Gott und Mensch überhaupt sich ihm vermöge der Eigenthümlichkeit seines religiösen Geistes darstellte.

Betrachten wir jedoch, ehe wir weiter über die Stellung der Prädestinationslehre in der Institutio reflectiren, erst näher noch ihren Inhalt, wie er seit Ed. 2 vorliegt. Wir haben uns gehütet, in die zuvor erörterten Lehren vom geschichtlichen Versöhnungswerke, von der zeitlichen Heilsdarbietung durch's Evangelium, von der zeitlichen Heilsaneignung durch den rechtfertigenden und wiedergebärenden Glauben schon weiter, als Calvin selbst es thut, die Rücksicht auf den ewigen, unwandelbaren Willen Gottes hereinzuziehen. Wir müssen uns nicht minder hüten, das, was er nachher über diesen Willen vorträgt, abzuschwächen. Auch jetzt verweist er Diejenigen, welche mit Gottes Rathschluß sich beschäftigen, auf das Wort, durch welches Gott den Gnadenrathschluß vollziehen wolle, auf den Versöhner Christus, in welchem Gottes ewige Liebe sich uns gegenwärtig darstelle: Christus sei der Spiegel, in welchem wir unsere Erwählung betrachten sollen [a]). Jetzt aber wird zugleich nachdrücklich und rückhaltslos erklärt, daß, wie die gläubige Annahme Christi und des Evangeliums schlechthin nur durch das freie Wirken des göttlichen Geistes in den Subjecten hervorgebracht werde, so auch einer unzähligen Menge von Subjecten diese Gnadenwirkung vorenthalten und hiermit die Annahme des Heiles unmöglich bleibe, und daß das zweite wie das erste von Ewigkeit her in Gottes unbedingtem Rathschlusse feststehe: wie bei den Erwählten dann in der Berufung und Rechtfertigung die ewige Gnadenwahl sich zu erkennen gibt, so bei den Verworfenen das für sie bestimmte Gericht darin, daß Gott sie von der Heilserkenntniß und von seinem Geiste der Heiligung ausschließt [b]). — Da genügt denn für Die, welche ihres Heiles gewiß werden sollen, auch nicht mehr jener Hinweis auf die objective Darbietung des Heiles in Christo und dem Heilsworte, wonach sie glaubend greifen sollen: es fragt sich ja noch, ob Gott selbst dieses Glauben nach seinem Rathschluß ihnen ver-

a) Vol. XXIX, p. 880; Vol. XXX, p. 715 sq. (Lib. III, c. 24, § 5).
b) Vol. XXIX, p. 865; Vol. XXX, p. 686 (c. 21, § 7).

leihen wolle oder verliehen habe, und zwar ein nicht blos scheinbares und mit Selbsttäuschung verbundenes Glauben, wie es nach Calvin auch bei Verworfenen statthat, sondern ein wahrhaftes, festes, unverrückbares Anhängen an Christus. Hierfür erscheinen nun bei Calvin die Gläubigen weiter auf ein unmittelbares individuelles Innewerden des Geistes als eines ihnen selbst schon mitgetheilten verwiesen. So verweist er in Sätzen, welche die Ed. 3 einfügt, auf 1 Joh. 3, 24: „inde agnoscimus nos esse filios, ex spiritu quem dedit nobis" [a]). Wir bemerken indessen, daß Calvin selbst auch im Abschnitt von der Prädestination diese Reflexion der Gläubigen auf ihren eigenen inneren Zustand zum Behuf ihrer Vergewisserung von ihrem wahrhaften Heilsbesitze doch nicht so, wie es uns consequenterweise nöthig scheinen möchte, betont und verfolgt; er wiederholt für Christen, welchen das Mysterium der Prädestination bange macht, doch mehr nur — ähnlich wie Luther — die allgemeine Mahnung, an Gottes Offenbarung in Christus sich zu halten, ohne Zweifel voraussetzend, daß, wenn dieselben erwählt seien, Gott eben auch dieser Ermahnung Kraft geben und durch das Wort von Christus sie auch zur wahren inneren Sicherheit thatsächlich bringen werde. Nicht überflüssig wird gegenüber von neueren Darstellungen des reformirten Systems nebenbei auch die Bemerkung sein, daß die guten Werke, welche wir im Abschnitt von der Rechtfertigung als Zeugnisse der Berufung und Kindschaft bezeichnet fanden, doch von Calvin gerade bei der Prädestinationslehre selbst nicht wieder in dieser ihrer Bedeutung hervorgehoben werden: so fern bleibt Calvin davon, auch nur wenigstens die subjective Gewißheit des Heils wesentlich auf sie zu stützen und dann etwa dies zum Hauptmotiv für das Ueben der guten Werke zu machen. — Andererseits, mit Bezug auf die Verworfenen, erhebt sich das Bedenken, wie jenes unbedingte Decret über sie mit Gottes ethischem Charakter sich vertrage. Und mit Bezug hierauf spricht sich jetzt die Eigenthümlichkeit des Calvinischen Standpunktes in Ed. 2 und noch weiter in einzelnen Sätzen der Ed. 3 unverhüllt aus. Er bleibt keineswegs nur bei der Antwort stehen, daß sie ja

a) Vol. XXX, p. 713 (c. 24, § 3) cf. Vol. XXIX, p. 878 sqq. 882.

vermöge ihrer eigenen, ihnen angeerbten Sünde verdammungswerth seien. Er hatte ja jetzt, wie wir oben sahen, auch das, daß von Adam aus die Sünde auf sie sich vererben sollte, einfach auf den Willen Gottes selbst zurückgeführt. Die Berufung auf diesen Willen genügt ihm auch gegen alle Bedenken über die Reprobation: denn jeder Einwurf gegen denselben ist Frevel wider die göttliche Majestät. Der Frage, warum Gott Jenen die Gnade vorenthalte, stellt die Ed. 3 in neu eingefügten Sätzen die Frage entgegen, ob er denn nach der absoluten Freiheit seines Willens nicht auch Ochsen, Esel oder Hunde hätte aus ihnen machen können. Und schon die Ed. 2 stellt den Hauptsatz auf: „Quidquid Deus vult, eo ipso, quod vult, justum habendum" a). Unter den Gesichtspunkt der Prädestination stellt er endlich schon in Ed. 2 auch den Fall Adam's; auch von ihm sagt er: „Deum non modo praevidisse sed arbitrio quoque suo dispensasse". Wenn er daneben dennoch betont, daß — „cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit", so läßt doch hierfür meines Erachtens der ganze Zusammenhang seiner Lehre nicht etwa noch die Auffassung zu, daß Adam's Uebertretung „nur als eine für Gott gegebene Größe in die allgemeine Weltordnung (ordinatio) mit aufgenommen sei" (Dorner, Gesch. d. prot. Theol., S. 389). Calvin kämpft vollends in Ed. 3 bestimmt gegen Die, welche meinen, Gott habe es in den freien Willen Adam's gestellt, sein Schicksal sich zu gestalten, und habe nur beschlossen gehabt, ihn nach seinem Verdienst zu behandeln. Dazu haben wir beizuziehen, was er in Ed. 3 zuvor, in den neuen Abschnitten vom Urzustand, über Adam ausgesagt hat. Hier will er die Frage nach der Prädestination ausdrücklich noch fernhalten und äußert zugleich, Adam hätte stehen können, wenn er gewollt hätte, und sei nur durch seinen eigenen Willen gefallen. Aber er fügt bei: Adam sei deswegen, weil ihm die constantia perseverandi nicht verliehen gewesen sei, so leicht gefallen; und weiter hören wir hier: Gott habe ihm auch einen hinfälligen Willen (volunt. caducam) gegeben, „ut ex

a) Vol. XXX, p. 687 (c. 22, § 1); Vol. XXIX, p. 870; Vol. XXX, p. 700 (c. 23, § 2).

illius lapsu gloriae suae materiam eliceret". Suchen wir dieser ganzen Anschauung Calvin's eine über seine ausdrücklichen Worte hinausgehende Ergänzung zu geben, so kann es, wie mir scheint, nur diese sein: Adam sei allerdings durch seinen eigenen Willen gefallen und diese seine Willensbestimmung sei keineswegs positiv von Gott gewirkt worden; wohl aber sei dieselbe bei ihm deshalb nicht blos leicht, sondern in Wahrheit unvermeidlicherweise eingetreten, weil sein Wille vermöge des natürlichen, creatürlichen Mangels an sittlicher Kraft und vermöge des Fehlens jener Gottesgabe der Beharrlichkeit der Versuchung nicht Stand zu halten vermocht habe, und so sei es ergangen eben nach dem ewigen Rathschluß Gottes zum Zweck seiner Verherrlichung; es ist dies so eine Auffassung vom Falle Adam's, welche wesentlich mit der Luther's in der Schrift gegen Erasmus zusammentrifft. In diesem Sinne hat dann Calvin in Ed. 3 auch den Satz Augustin's sich angeeignet: „Deum sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut prius ostenderet quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiae suae beneficium justitiaeque judicium" a). Ja eben auch der Fall der Engel wird nach Calvin nicht anders aufgefaßt werden können. Erst Ed. 3 läßt auch auf ihn vollends in dieser Beziehung ein Licht fallen: wie an der eben angeführten Stelle, so noch bestimmter in c. 23, § 4, wo es im Gegensatz zu den guten, „auserwählten" Engeln (1 Tim. 5, 21) von den anderen heißt: „Aliorum defectio arguit fuisse derelictos; cujus rei causa non potest alia adduci quam reprobatio, quae in arcano Dei consilio sita est."

Sehen wir nun aber von hier aus wieder auf das System im Ganzen, so werden wir jetzt doch das gewöhnliche Urtheil über Calvin's Consequenz als eine systematisch durchgreifende und unbeugsame wesentlich einschränken müssen. Mußte ihn nicht eine solche Consequenz, wenn sie ihn so weit führen mußte, auch noch weiter treiben? Warum, wie wir bereits am Schlusse des ersten Artikels fragten, hat er nicht wenigstens in der Ed. 3, wo er — anders

a) Vol. XXIX, p. 873 sq.; Vol. XXX, p. 704 sq. (c. 23, § 7 sq.) 143 (Lib. I, c. 15, § 8).

als früher — eine ausführlichere Erörterung über Adam's Fall schon dem 1. Buch eingefügt hat, hierbei auch schon des göttlichen Decretes gedacht, durch welches derselbe nach dem 3. Buch verordnet war, vielmehr dieses hier ganz unmotivirterweise noch aus dem Spiel lassen wollen? Warum hat er nicht die ganze Entwicklung der Menschheit durch Sünde und Gnade, wie sie ihm durch dieses Decret gesetzt ist, jetzt auch von Anfang an als Vollziehung desselben dargestellt, ja wohl gar auch schon den ersten Eintritt der Sünde in der Engelwelt unter eben diesem Gesichtspunkte vorangestellt? Dazu erinnern wir an jene Consequenzen, die von seiner Prädestinationslehre aus für die vorher von ihm entwickelte Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre sich zu erheben drohten. Welch' ganz andere Gestalt hätte so sein System erhalten können! — Betrachten wir ferner das unmittelbare christlich-religiöse Bewußtsein, auf dessen Grund er nach jenen ewigen Rathschlüssen Gottes zurückschaute, so hört man wohl häufig sagen, das reformatorische Grundbewußtsein von der freien Erbarmung Gottes treibe consequenterweise zu jener strengen Prädestinationstheorie. Aber schließt denn dasselbe nicht noch andere Seiten in sich, welche eine andere Lösung fordern, und war jene nicht für Calvin blos deswegen gefordert und überhaupt möglich, weil in der Eigenthümlichkeit seiner religiösen Grundanschauung diese Seiten weniger Gewicht hatten, als sie es für andere evangelische Theologen haben und wohl auch nach dem evangelischen Princip selbst haben sollen? Gehört dazu nicht auch eine solche Auffassung der sittlichen Persönlichkeit und zugleich des Gegensatzes Gottes gegen das Böse, welche wenigstens jene Auffassung vom ursprünglichen Sündenfall ausschloß? und hat wohl nicht eben ein Gefühl hierfür auch Calvin selbst abgehalten, noch bestimmter über diesen sich zu erklären und mit jenem Decret Gottes den Anfang zu machen? Er geht hierbei aber doch so weit, als wir ihn gehen sahen, weil er gegenüber vom absoluten Gotte die Creatur schon an sich so unselbständig und schwach meint denken zu müssen: ob vermöge des specifisch evangelischen Princips, — wäre eben erst noch die Frage. Es ist ja ferner nicht blos Freiheit der göttlichen Liebe, was dieses Princip lehrt, sondern es ist vor Allem die Liebe selbst als Grundbestimmung in Gott. Es

fragt sich, ob nicht von hier aus der Consequenz, welche man aus jener Freiheit ziehen möchte, dennoch gewehrt wird. Bei Calvin aber kommen wir so darauf zurück, daß bei ihm dieser Liebe in Gott etwas Anderes ungeeinigt und mit einem gewissen Uebergewichte gegenüber stehen bleibt. Und zwar meinen wir mit diesem Anderen weniger die göttliche Strafgerechtigkeit, die er allerdings selbst ihr gegenüberstellt, deren Gewicht uns aber zur Erklärung seiner Lehre noch nicht genügt, da sie ja doch auch schon durch Christi Strafleiden befriedigt erscheinen konnte. Wir meinen weit mehr noch das Alles überwiegende Bewußtsein von der absoluten göttlichen Souveränität, Willensfreiheit und Willensmacht als solcher: sie ist's, die bei Calvin über dem Walten der Liebe und der verdammenden Gerechtigkeit steht, die eben darin, daß sie rein nach freier Wahl theils begnadigt, theils verwirft, sich selbst bethätigt und in der gleichmäßigen Durchführung dieses verschiedenen Wirkens sich selbst verherrlicht, die endlich eben vermöge ihres Wesens auch alle im sittlich-religiösen Bewußtsein des Menschen wider sie aufsteigenden Fragen als Verletzung der ihr schuldigen Ehrfurcht verwehrt und verdammt. — Charakteristisch bleibt freilich für Calvin sein Streben nach strenger Consequenz und nach Einheit des Systemes. Nicht minder charakteristisch aber ist es gewiß für ihn, daß er, während er doch die letzen Consequenzen nicht zu ziehen sich berufen fühlt und zu einer wirklichen inneren Einigung der verschiedenen Seiten, Motive und Interessen des evangelischen Principes doch nicht gelangt, an den Schranken, welche er sich hierfür gesetzt findet, mit einfacher Entsagung vor der göttlichen Majestät sich beugt und die gleiche Entsagung Allen zur Pflicht macht. Und gerade in der fortschreitenden Entwicklung der Institutio kommt auch diese seine Eigenthümlichkeit immer mehr noch zum Ausdruck.

Auf die bisher besprochenen Lehrstücke bin ich so weit, wie hier geschehen ist, eingegangen, weil mir vornehmlich die hier hervortretenden, beziehungsweise nicht hervortretenden Eigenthümlichkeiten Calvin's gerade auch nach den verschiedenartigen darauf gerichteten Arbeiten neuerer Theologen noch einer genaueren Untersuchung zu bedürfen schienen.

Bestimmt, wie es bei jenen Lehren nicht der Fall war, liegt

nun seine Eigenthümlichkeit in Betreff der Gnadenmittellehre oder wenigstens Abendmahlslehre uns schon in der ersten Bearbeitung der Institutio vor: sowohl der Unterschied von der lutherischen Theorie, als zugleich das Streben, dennoch eine tiefe Bedeutung des Sacramentes für die Heilsdarbietung Gottes an uns festzuhalten. In der geschichtlichen Entwicklung der Institutio aber verdient vornehmlich das unsere Aufmerksamkeit, daß zumeist eben dieses Streben in den folgenden Ausgaben und zwar auch noch in der Ed. 3, welcher schon der heftige Bruch zwischen Calvin und den Lutheranern vorangegangen war, mit fortschreitender Stärke sich bethätigt und zu weit volleren Aussagen als in Ed. 1 führt, während freilich auch jene andere Seite unverrückt bestehen bleibt und uns für manche jener Aussagen die Frage nahe legt, ob Calvin nicht zu viel, nämlich mehr, als er selber eigentlich wolle, mit ihnen auszusagen scheine. Wie er schon in Ed. 1 darauf gedrungen hat, daß der Glaube seinen Gegenstand, seine Grundlage, seinen Halt u. s. w. im Worte habe, so spricht er nachher aus, daß Gott immer Denen, die er zu sich ziehen wolle, durch's Wort sich vergegenwärtige, findet im Worte (inesse in verbo) die „efficaciam vitae", vergleicht weiter in Ed. 3 die Nothwendigkeit des Wortes für den Glauben mit der Nothwendigkeit der lebendigen Wurzel des Baumes für die Früchte, nennt gleichfalls in einem Zusatz der Ed. 3 das Wort einen unvergänglichen Samen, dessen Keimkraft in den Gläubigen nie ganz verdorre [a]). Von den Sacramenten hat schon die Ed. 1 erklärt, daß durch sie, diese Pfänder der göttlichen Gnade, der Glaube genährt werde, wie Gott durch Brod unsern Leib nähre. Die Ed. 2 gibt zu: „Dominum praesentissima spiritus sui virtute suae institutioni adesse". Die Ed. 2 b fügt bei: Christus selbst sei die Substanz der Sacramente, und die Kraft und Wahrheit derselben an sich solle vom Zustande des Empfängers nicht abhängig gemacht werden. Gleichlautend wie bei Luther werden das Wort und die Sacramente um deswillen für Kennzeichen der Kirche erklärt, weil sie „nirgends sein können,

---

a) Vol. XXIX, p. 57. 455; Vol. XXX, p. 402 (Lib. III, c. 2, § 6). 422 (§ 31). 415 (§ 21).

ohne daß sie Frucht brächten" [a]). Dazu faßte Calvin die inneren Vorgänge selbst, für welche die Sacramente zu Pfändern, ja eben hiermit auch zu Werkzeugen dienen sollten, in tief mystischer Weise auf. Es ist Abtödtung, Neubelebung und Mittheilung aller Gaben Christi, um was es bei der Taufe für ihn sich handelt. Dabei findet er eine gewisse geheimnißvolle erleuchtende Einwirkung der göttlichen Gnade auch schon in den neugeborenen Täuflingen möglich, obgleich er seit Ed. 2 a und weiter seit Ed. 2 c vorsichtig beifügt: er wolle hiermit in Betreff dieser Kinder nicht behaupten „eadem esse fide praeditos quam nos experimus, aut (so seit Ed. 2 c) omnino habere notitiam fidei similem", wolle vielmehr dies dahingestellt sein lassen. Hinsichtlich des äußeren Actes der Taufe stellt er schon seit Ed. 1 neben den Satz, daß jene Gnadengaben im Sacramente nicht eingeschlossen seien, den anderen, daß wir überzeugt sein sollen, Gott übe doch so gewiß, als der äußere Act vollzogen werde, jene Gnadenwirkungen in uns. Während er ferner in Ed. 1 bei jenem ersten Satz auch das verneint hatte, „quod sacramentum organum aut instrumentum sit, quo [gratiae illae] nobis conferantur", hat er seit Ed. 2 die gegen den Begriff des Werkzeuges gerichteten Worte gestrichen: er redet polemisch nur noch von einem solchen Eingeschlossensein der Gnadengaben im Sacrament, wobei dieses vermöge eigener Kraft sie mittheilen sollte; und Ed. 3 fügt dazu weiter den positiven Satz: „Dominus (welcher uns im Sacrament ein Pfand seines Willens gebe) in rem praesentem nos adducit et, quod figurat, efficaciter simul implet" [b]). Die geistliche Gabe oder Speise für die Seele, um die es beim Abendmahl sich handeln soll, hatte die Ed. 1 zusammenfassend ausgedrückt in dem Satze: daß Christi Leib und Blut unser werde, heiße so viel, als daß wir den ganzen für uns gekreuzigten Christus besitzen und aller seiner Güter theilhaftig werden. Eben in diese reale Mittheilung oder in das Essen selbst,

a) Vol. XXIX, p. 104 sq. 950; Vol. XXX, p. 954 (Lib. IV, c. 14, § 17); Vol. XXIX, p. 544; Vol. XXX, p. 754 (Lib. IV, c. 1, § 10).
b) Vol. XXIX, p. 982; Vol. XXX, p. 990 (c. 16, § 19); Vol. XXIX, p. 115. 965; Vol. XXX, p. 970 (c. 15, § 16).

das nicht mit dem Glauben eins, sondern des Glaubens Folge sei, sucht dann die Ed. 2 noch in weit vollerer Darstellung einzuführen. Und zwar hat sich Calvin jetzt erst ganz speciell und in sichtlichem, angelegentlichem Arbeiten und Ringen des dogmatischen Gedankens mit der besonderen Bedeutung beschäftigt, welche in der allgemeinen Mittheilung Christi seinem Leibe oder Fleische zukomme. Jetzt erst trägt er die ihm eigenthümliche Auffassung derselben vor, welche er ausdrückt in dem Bilde: wie man Wasser aus einer Quelle durch Canäle auf die Felder leite, so ströme das Fleisch Christi das aus der Gottheit ihm zuquellende Leben auf uns über, indem es selbst einer reichen, unerschöpften Quelle gleiche. Indem sein Leib uns dargeboten werde, in welchem er allen Gehorsam zum Behuf unserer Gerechtigkeit erfüllt habe, werden wir zuerst mit ihm selbst Ein Leib und genießen dann, seiner Substanz theilhaftig geworden, auch seine Kraft in der Gemeinschaft aller seiner Güter. Eine Erklärung der Ed. 1, wonach uns „nicht die Substanz des Leibes oder (seu) der wahre und natürliche Leib Christi, sondern alle von ihm in seinem Leib geleisteten Wohlthaten“ zugetheilt werden sollen, ist seit Ed. 2 weggefallen. In dem auf diese Ausgabe folgenden besondern Libellus de coena Domini gebraucht Calvin im Gegentheil vollends den Ausdruck: „Christum nobis veram propriamque corporis et sanguinis sui substantiam nobis dare.“ Andererseits sagt wiederum die Institutio in Ed. 3 noch genauer: „Christum e carnis suae substantia propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro.“ a) Zugleich übrigens läßt jetzt Calvin seit Ed. 2 jene Gemeinschaft mit Christi Leib für uns durch den Geist Christi vermittelt werden; er vergleicht mit der Art, wie sie uns durch diesen zu Theil werde, die Art, wie die Sonne vermittelst ihrer Strahlen gewissermaßen ihre eigene Substanz der Erde zukommen lasse; er nennt auch den Geist gleichsam einen Canal, durch den Alles, was Christus sei und habe, uns zufließe b).

---

a) Vol. XXIX, p. 120 sq. 1000 sqq.; Vol. XXX, p. 1007 sqq. (besonders c. 17, § 9); Vol. XXIX, p. 123. 1010; Vol. XXX, p. 1032 sq. (§ 32). Libell. de coena: edit. Genev. 1545, p. 23.

b) Vol. XXIX, p. 1003 sq.; Vol. XXX, p. 1011. 1009 (§ 12. § 10).

[M]an wird nun gutes Recht haben zu Zweifeln darüber, ob Calvin [tr]otz aller seiner Bemühungen einem hier die erforderliche Klarheit [ge]währe, — ob nicht eben auch dieses Verhältniß des Geistes, der [ei]n Canal für Christi Leib, und wiederum des Leibes, der ein Canal [fü]r das göttliche Geisteswesen Christi sein soll, eine große Unklar[he]it in sich schließe, — ob ein strengeres Denken überhaupt mit [ei]ner Mittheilung des Leibes selbst in Calvin's System Ernst machen [kö]nne und nicht vielmehr von hier aus doch immer wieder nur auf [de]n Genuß der von Christus im Fleisch vollbrachten Leistungen [un]d zugleich auf eine den Glauben stärkende Betrachtung der wahren [un]d fortwährenden Menschheit des Mittlers werde zurückkommen [m]üssen. Aber Calvin selbst ist es jedenfalls hoher Ernst damit, [di]e Realität jener ganzen Mittheilung festzustellen. Er erklärt auch [se]lbst, daß er mit allem Reden dem Gegenstand noch nicht zu ge[nü]gen sich bewußt sei, und ermahnt die Leser, noch viel höher [hi]naufzusteigen, als er selbst sie zu führen vermöge. Er durfte in [B]etreff jener Lehren den Gegnern, welche ihm Rationalismus vor[w]arfen, mit vollem Recht entgegnen: ob er etwa alles Das durch [di]e Vernunft sich habe lehren lassen [a]). So bekennt er denn endlich [au]ch mit Bezug auf die Frage, wie die Darbietung jener Gabe [im] sacramentalen Acte vor sich gehe, seit der Ed. 2 b: das [G]eheimniß sei zu tief, als daß er es zu fassen oder auszusprechen [ve]rmöchte. Eben unter den Symbolen, sagt er dann, sollen wir [de]n Leib nehmen und essen. Eben im Abendmahl, sagt er in [E]d. 3, wolle Christus seinen Geist wirken lassen, um zu erfüllen, [wa]s dort im Zeichen verheißen sei. Und gerade noch in der letzten [A]usgabe fügt er vollends bei mit Rücksicht auf die Unwürdigen: [de]r Leib werde auch ihnen „nicht minder wahrhaftig gegeben" als [de]n Gläubigen, während freilich, wie der Regen von hartem Gestein [ab]fließe, so jene durch ihre Härtigkeit die Gnade Gottes zurück[st]oßen, daß sie nicht zu ihnen eindringe [b]). — Allein während [C]alvin's Aussagen nach dieser Seite hin fortwähren und sich noch

---

a) Vol. XXIX, p. 1000; Vol. XXX, p. 1023 (§ 24).

b) Vol. XXIX, p. 104. 943 sq.; Vol. XXX, p. 947 (c. 14, § 8); Vol. XXIX, p. 1010; Vol. XXX, p. 1032. 1009. 1035 (§§ 32. 10. 33.)

verstärken, bleiben doch nach der bereits oben bezeichneten anderen Seite hin seine Erklärungen deutlich und kräftig genug und fordern, daß nicht mehr, als mit ihnen sich vertrage, in jene gelegt werde. Nicht blos nicht eingeschlossen soll die Wirksamkeit Gottes in die Gnadenmittel sein; sondern während wir alle die bisher erwähnten Erklärungen vernehmen, wird doch immer wieder nebeneinander gestellt: das Lehren des Wortes, die Bekräftigung durch die Sacramente, und dann erst („postremo") die Wirksamkeit des Geistes, welche die Herzen öffne [a]). Und einestheils redet dann Calvin trotz jenem Satze, daß Gott immer durch's Wort ziehe, beiläufig auch von „Vielen", denen Gott durch den Geist ohne Predigt des Wortes seine Erkenntniß geschenkt habe. Anderentheils — was für uns die Hauptsache sein wird, — erklärt er schon von Ed. 1 her, daß die Gnadenmittel den Geist nicht Allen zuführen, sondern der Herr ihn nur „peculiariter suis schenke" [b]); und dies muß vollends seit Ed. 2 für Calvin's Gnadenmittellehre von vornherein und durchweg in Betracht gezogen werden, nachdem er ihr hier jene ausführliche Lehre von der Prädestination hat vorangehen lassen. Da sagt denn Calvin in Betreff der Taufe auch nur von den Erwählten unter den Kindern, daß Gott, was er in der Taufe begonnen, bei ihnen nachher weiter vollziehen und die schon nach der Taufe verstorbenen doch auch so, wie er es gut finde, erneuern werde [c]). Und in Betreff jener hartherzigen Empfänger des Abendmahls müssen wir nach Calvin's Sinn beifügen, daß Gott selbst die wahre Aufnahme seiner Gabe ihnen nicht möglich machen wolle. Wenn Calvin doch diese Werkzeuge Gottes für unsere geistige Ernährung mit dem Brod und anderen Werkzeugen für unser natürliches Leben vergleicht, so darf hieraus schon um deswillen desto weniger gefolgert werden, da er ja jetzt (vgl. oben S. 427) eben auch auf die Unabhängigkeit Gottes von diesen natürlichen Werkzeugen so lebhaft dringt. Füglich fragen wir, wie weit hiernach die Sacramente auch nur noch für sichere Pfänder

---

a) Vol. XXIX, p. 981; Vol. XXX, p. 989 (c. 16, § 19).
b) Vol. XXIX, p. 107. 950; Vol. XXX, p. 954 (c. 14, § 17).
c) Vol. XXIX, p. 983 sq.; Vol. XXX, p. 991 (c. 16, § 21).

n Alle, welchen Gott sie spenden läßt, gelten können. Calvin :lbst aber geht auch hier auf die Consequenzen nicht, wie wir's :warten und wünschen möchten, ein; es fehlt auch seiner Ausfüh- ung über die Gnadenmittel, und zwar auch noch in Ed. 2 u. 3, ne durchgreifende Beziehung auf die Prädestinationslehre.

In dieser Weise also und innerhalb dieser Grenzen betont und :rfolgt Calvin bei den fortgesetzten Bearbeitungen seiner Institutio e Bedeutung der objectiven, äußeren Hülfsmittel (subsidia, Lib. V, c. 1, § 1), deren Gott zu seinem Wirken in den Gläubigen h bedienen wolle. So stellt er denn unter diesen Gesichtspunkt ich mehr und mehr die Kirche, welcher eben jene Gnadenmittel ertragen sind. Ja in keiner anderen Beziehung zeigen die spä- en Ausgaben der Institutio ein stärkeres Fortschreiten, als in m Nachdruck, womit er diese anstaltliche Seite im Wesen der irche betont. Die Ed. 1 hat die Kirche wesentlich als den „uni- ersus electorum numerus" betrachtet, wie sie ja in diesem Ab- mitt auch ihre Hauptsätze über die Erwählung selber vorgetragen t; hier, sagt sie, genießen die Erwählten in ihrer Gemeinschaft teinander aller Güter; von dieser Kirche sagt sie dann auch, daß r, in ihren Leib aufgenommen, die Vergebung der Sünden er- igen, und daß außer ihr kein Heil sei, so wie sie selbst auf der :rgebung der Sünden beruhe. Von demselben Begriff der Kirche)t Calvin auch in Ed. 2 aus und knüpft daran den Satz, daß unsere Mutter sei, wir in ihrem Schooß empfangen, in ihrem hooße gehegt werden müssen u. s. w.; sofort aber geht er jetzt timmter und ausführlich zur sichtbaren Kirche über, zu ihrer ttorität und seit Ed. 2 b zu dem ordo gubernandi ecclesiam. ı der Ed. 3 stellt er gleichfalls noch jenen Begriff voran, spricht :r hiervon nur kurz und handelt weiterhin ganz von der externa, ibilis ecclesia, führt auch erst mit Bezug auf sie, und zwar t mit gesteigertem Nachdruck, die Bedeutung der Kirche als un- er Mutter ein [a]). Und hier macht nun bei ihm in Ed. 2 und llends in Ed. 3 noch ein anderes Moment als bei den oben rgeführten Sätzen über die Gnadenmittel mit Macht sich geltend-

---

ı) Vol. XXIX, p. 72 sqq. 537 sqq.; Vol. XXX, p. 745 sqq. (c. 1).

Neben den Gesichtspunkt der Gnade, welche in der Kirche und den Gnadenmitteln sich darbiete, ja beziehungsweise über denselben tritt jetzt der Gesichtspunkt des gebietenden göttlichen Willens, der eben an die hier von Gott gestifteten Ordnungen uns gewiesen hat. Zu jenen Gnadenmitteln, die man eben in der sichtbaren Kirche gebrauchen soll, kommen ferner die Ordnungen der Zucht und der Selbstheiligung der Kirche, welche nach Gottes Willen zu üben ist, sammt den geordneten Einrichtungen, welche überdies für ein Gemeinleben als solches Bedürfniß sind. Was hier zu besonder Geltung kommt, ist die dem Calvin eigene praktisch-sittliche un sittlich-sociale Tendenz, mit der Hinkehr des Blickes auf Gott u den heiligen Herrn und Gesetzgeber, und zugleich mit einem gewisse gesetzlichen Charakter. Und sie kommt so zur Geltung offenb unter dem Einfluß der praktischen Kämpfe, welche Calvin sel als Organisator der sichtbaren Kirche zu bestehen hatte. Zu dies Kirche mit ihrer äußeren Predigt des Wortes und überhaupt m den „vehicula“, durch welche hier Gott uns zu sich ziehen wo sollen, sagt die Ed. 3, sich Alle ebenso halten, wie einst Is zum Einen Heiligthum. Seit Ed. 2 b erhalten wir eine einge positive Darlegung von einer potestas ecclesiae, welche best in doctrina, in jurisdictione und in legibus ferendis. Au dieses dritte Stück (das übrigens die Ed. 2 b erst im nachfolgende Capitel De traditionibus humanis ausführt) wird so mit de beiden ersten zusammengestellt: die Kirche bedarf solcher Gese wie jede menschliche politia, nur müssen sie einfach aus den 1 Kor. 14, 40 angedeuteten Rücksichten, nicht aus katholischem Aberglauben hervorgehen. Mit Bezug auf alle diese Stücke wird dann gedrungen auf die Autorität der Kirche, auf den Gehorsam, welchen Alle ihr schuldig seien a). Die Uebung aller dieser Thätigkeiten endlich erscheint niedergelegt in die Hände der kirchlichen Amtsträger, der ministri. Indem die Ed. 3 ihr 4. Buch „De externis mediis vel adminiculis etc.“ mit dem Hinweis auf unser Bedürfniß solcher Hülfsmittel eröffnet, stellt sie gleich als Erstes hin die Be-

a) Vol. XXX, p. 751 (c. 1, § 6); Vol. XXIX, p. 628 sqq. 857 sqq. 541; Vol. XXX, p. 846 sqq. (c. 8, § 1 sqq.) 887 sqq. (c. 16, § 27 sqq.).

ellung von Hirten und Lehrern durch Gott und die Autorität, nit welcher er dieselben ausgestattet habe; dann nennt sie die Saramente u. s. w. Die Bedeutung solcher Menschen, welchen Gott as Regiment der Kirche übertragen, setzt Calvin schon in Ed. 2 b amentlich auch darein, daß wir so noch mehr, als wenn Gott unittelbar spräche, in der Demuth geübt werden sollen; noch mehr etont er dieses „examen obedientiae" und „jugum modestiae" Ed. 3. Auf die Grundlage eines allgemeinen Priesterthums at er dieses Amt nie, wie Luther, zurückbezogen, sondern blos eine Betheiligung der Gemeinden an der Wahl der Amtsträger gewünscht, brigens vor einer Hingabe der Wahl an die Menge gewarnt, beanntlich auch unter den Genfer Verhältnissen mit einer nur ganz directen, ja in Wahrheit nicht mehr so zu nennenden Betheiligung er Gemeinden sich begnügt. Und ohne Bedenken vergleicht er in Ed. 3 die Lehrer selbst mit den alttestamentlichen Priestern, aus eren Munde dort das Volk den wahren Sinn des Gesetzes habe fragen sollen [a]). — Zu den Trägern des kirchlichen Amtes gerten nun für Calvin wesentlich auch die Laienältesten. Wir üssen indessen mit Bezug auf dieses besondere Moment der Calnischen Lehre eine Wahrnehmung vorausschicken, welche wieder bei r geschichtlichen Entwicklung der Institutio sich uns darbietet und elche theils zeigt, daß das genannte Institut für Calvin keinesegs schon von Anfang an so hervorragende Bedeutung hatte, eils auch, daß seine Theorie keineswegs, so wie man häufig meint, r Praxis, dem Drange des praktischen Bedürfnisses oder auch ur wenigstens der praktischen Gesetzgebung voranschritt. Wir lesen n dem Institute noch nichts in Ed. 1, während damals in Basel reits die Zuziehung von Laien zur Sittenzucht durch Oekolampad npfohlen und in gewissem, wenn auch nur beschränktem Umfang, ngeführt worden war. Ja Calvin bespricht dasselbe auch noch cht in Ed. 2 a vom Jahre 1539, während er doch inzwischen lber schon in Genf auf eine solche Beiziehung von Laien gedrungen

a) Vol. XXX, p. 744 (c. 1, § 1); Vol. XXIX, p. 561; Vol. XXX, p. 750. 752 (§§ 5. 6). — Vol. XXIX, p. 570. 579 sq.; Vol. XXX, p. 775 sq. 796 (c. 3, § 14 sq.; c. 4, § 12); Vol. XXX, p. 750 (c. 1, § 5).

hatte und während in dem genannten Jahr schon die hessische Kirche
zuchtordnung erschien, welche nach der „alten Ordnung des heilig
Geistes, wie wir die in den apostolischen Schriften haben", da
Aeltestenamt aufrichten wollte a). Wir müssen hierauf umsome
aufmerksam machen, da der sonst so zuverlässige Richter (Geschich
der evangel. Kirchenverfassung, S. 167 ff.) die Sätze Calvin's üb
das Aeltestenregiment schon auf die Ausgabe von 1539 zurückfüh
er hat mit dieser die Ausgabe von 1543 verwechselt, wie wir au
sonst aus seinen Citaten sehen. Auch die von einem „Presbyteriu
redende Schriftstelle 1 Tim. 4, 14, welche Calvin mit Bezug a
die dort erwähnte Handauflegung anführt, veranlaßt ihn in Ed.
und Ed. 2a nicht, über Laienälteste sich zu äußern: er meint hi
„presbyterium" werde da besser vom „ministerium" (Lehra
als von einem „coetus seniorum" verstanden; seit Ed. 2b
er dann diese Bemerkung weggelassen. Unter dem „προϊστά-
μενος" Röm. 12, 8 versteht er in Ed. 1 politische „pr
fecturas". In Ed. 2a erkennt er bei dieser Stelle, obgleich er
mit auf „omne praefecturae genus" beziehen will, doch
daß sie „eigentlich" rede de senatu gravium virorum, wie sol
Männer von der alten Kirche für die Zucht aufgestellt wor
seien, und daß dasselbe Amt 1 Kor. 12, 28 κυβερνήσεις hei
wendet indessen nicht auch den Presbyternamen darauf an und g
auf das erwähnte Amt selbst nicht weiter ein b). Erst nachde
das Genfer Consistorium mit seinen aus dem Rathe der St
hervorgegangenen Aeltesten gemäß den ordonnances ecclésiastiques vom Jahre 1541 bereits in's Leben getreten war, gibt Calvin auch in der Institutio vom Jahre 1543 seine Theorie über solche Aelteste. Und zwar führt er sie hier ein eben mit Berufung auf jene Aussprüche Röm. 12, 8. 1 Kor. 12, 28 über die gubernatio ecclesiae, — als „seniores e plebe delectos, qui censurae morum et exercendae disciplinae una cum episcopis praeessent". Dabei stehen sie einerseits entschieden den Letzteren, nämlich den Dienern des Wortes, nach. Auch hat Calvin noch in

a) Richter, Kirchenordnungen I, 290.
b) Vol. XXIX, p. 190. 1094. 281. 1103.

n unmittelbar vorangehenden Abschnitten den biblischen Namen presbyteri“ als identisch mit pastores, episcopi, ministri ur auf die Diener im Wort ausgedehnt, nur auf diese die Ausrüche Tit. 1, 5. 7. Phil. 1, 1. Apg. 20, 28 bezogen; auf diese, gt er, gehe auch der Ausspruch von den Hirten Eph. 4, 11, und merkt schließlich: bis hierher habe er die Aemter aufgezählt, welche i Dienst am Worte bestehen. Von da aus geht er dann mit erufung auf die erwähnten Stellen des Römerbriefes und ersten orintherbriefes zu den „seniores“ über, welche Jenen für die rchenzucht zur Seite stehen sollen. Erst in einem späteren, spell von der kirchlichen Jurisdiction handelnden Abschnitte fügt er diesen beiden Stellen auch die 1 Tim. 5, 17 und findet nun ie doppelte „presbyteri“, von denen ihm die einen mit den ver genannten „seniores“ identisch sind. Dieselbe Darstellung eibt in Ed. 3 [a]). So wenig ist hier schon diejenige Lehre späterer, besonders schottischer Calvinisten durchgebildet, welche der nzen Theorie vom Kirchenamt von vornherein den Begriff der resbyteri als einen gleichermaßen für die Laienältesten und die iener des Wortes geltenden zu Grunde legt. Andererseits stehen nn die seniores sammt den Dienern des Wortes durchweg als räger eines göttlich verordneten Amtes mit der Autorität solchen mtes über der Gemeinde. Diese soll auch zu ihrer Wahl beizogen werden, hat aber auch hierauf in Genf so gut wie verhten müssen.

So hat Calvin, während er gegen das schriftwidrige katholische irchenthum kämpfte, nicht minder eifrig die Herstellung eines recht sten, objectiven, gottgemäßen Kirchenthums und Amtes erstrebt id hat in seiner Lehre von der Kirche mehr und mehr auf diese eite allen Nachdruck gelegt: das ist hier für ihn — namentlich unz anders als für einen Luther — das Charakteristische. Daben blieb nun auch für ihn die Irrthumsfähigkeit der Amtsträger, e Möglichkeit ihres Falles, eben hiermit die Frage, wie die läubigen, die Mitglieder des numerus electorum, sich hiergegen

---

a) Vol. XXIX, p. 566 sq. 648.; vgl. auch p. 572; Vol. XXX, p. 782 (c. 3, § 8). 892 (c. 11, § 1); vgl. auch p. 788 (c. 4, § 1).

wahren sollten. Daneben mußte ferner in den Bekennern der evangelischen Grundlehren, wie gerade Calvin diese vortrug, der Drang bleiben, auch so weit sie nicht Träger dieser Aemter seien und namentlich bei Bestellung dieser Aemter selbst den in ihnen selber lebenden Geist praktisch geltend zu machen. Eine genügende Vermittlung jener Seite aber mit den Fragen und Ansprüchen, welche von hier aus sich erhoben, wird man in der Institutio, und gerade auch in ihrer letzten Bearbeitung, nicht finden.

Nach Allem, was wir in dieser Darstellung ausgehoben haben, wird es keines weiteren Beleges dafür mehr bedürfen, daß auch bei Calvin und seiner Institutio trotz aller Festigkeit seines ursprünglichen Standpunktes eine Entwicklung statthatte; nur desto bedeutender aber erscheint eben auch in ihr sein geistiges Arbeiten. Nicht minder dürfen wir wiederholen, daß er bei aller Arbeit seines systematischen Geistes, mit der er für seine Zeit Einziges geleistet hat, ein mit voller Strenge durchgeführtes, harmonisches, in sich abgeschlossenes System uns doch auch in der schließlichen Ausgabe des Werkes nicht darbietet. Nur desto reicher aber sind die verschiedenen Elemente, die er darin zusammengefaßt hat, nur desto reicher die Anregungen, welche darin einer weiteren Entwicklung der Dogmen und kirchlichen Grundsätze nach verschiedenen Seiten hin gegeben waren, ja auch noch für die Zukunft gegeben sein werden.

3.

Die Tradition
von der
Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus.

Von

D. Georg Eduard Steitz.

Unter allen Ueberlieferungen der alten Kirche über die späteren chicksale der Apostel galt bisher als die sicherste und glaubwürste die Tradition von der Wirksamkeit und dem Tode des Apostels hannes in Ephesus. Zweifel, wie die von Reuterdahl (De ntibus historiae ecclesiasticae [Eusebianae [Lund 1826], . 24), ob dieselbe nicht vielleicht ebensogut wie die von der erbannung nach Patmus aus der Apokalypse entstanden sei, konnten gen die allgemeine Ueberzeugung nicht aufkommen. Die Tübinger chule hielt daran fest wie an einem unbezweifelbaren historischen ogma, und Baur konnte wahrhaft unwillig werden, wenn Jemand ır einen leisen Verdacht gegen diesen Fundamentalartikel seiner nschauung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters zu ßern wagte. Erst Herr D. Keim hat in dem ersten Bande seines ngst erschienenen Buches: „Geschichte Jesu von Nazara“ (Zürich 867), den Glauben an diese Tradition nicht blos zu erschüttern, ndern bis in die Wurzeln zu zerstören versucht. Er will uns erzeugen, daß der Apostel Johannes schon lange vor Ablauf des sten Jahrhunderts gestorben, daß er nie in Kleinasien gewirkt, ß die bezügliche Sage von ihm nicht älter als Irenäus sei, daß eser den Presbyter Johannes, den Lehrer des Polykarp und Papias, it dem Apostel verwechselt und die Nachrichten, die er als Knabe Kleinasien über den Ersteren gehört, irrthümlich mit dem Letzren verknüpft und so der kleinasiatischen Kirche zu dem Besitz nes zweiten Apostels neben Paulus verholfen habe, einem Sondersitz, den sie nicht mit Rom zu theilen hatte. Sein Nachweis

bildet den Abschluß seiner Untersuchungen über das vierte Evangelium und hat den offen ausgesprochenen Zweck, der Abfassung desselben durch den Zebedaiden den letzten Halt wegzuziehen. Ich habe die mir von einer der ersten theologischen Zeitschriften angetragene Recension des Keim'schen Werkes aus manchen Gründen abgelehnt. Auf diese einzelne Parthie im rein historischen Interesse näher einzugehen, konnte ich mir nicht versagen, weil sie mit meinen neuesten Studien über Papias (Theol. Studien u. Krit. 1868. I, 63—95) in zu unmittelbarem Zusammenhange steht.

1. Die erste Voraussetzung, auf die Keim's Beweis sich stützt, ist die Annahme, daß zu Ende des ersten Jahrhunderts sämmtliche Apostel längst ihren Lauf und ihr Wirken beschlossen hatten. „Hat ein Apostel", fragt er S. 156, „damals noch gelebt, wenn doch schon die Offenbarung Johannis um das Jahr 70 und das Evangelium Lukas-Markus 80—100 an den Hingang der Apostel glauben?" Wir lassen die letztere chronologische Bestimmung auf sich beruhen, da sie den Gegenstand unserer Untersuchung nicht unmittelbar berührt. Wir bestreiten zuerst, daß aus den beiden S. 156 citirten Stellen Offb. 18, 20 u. 21, 14 Keim's Annahme erschlossen werden kann. In der ersten wird unter dem κρίμα nur das die Verfolgung über die Heiligen, Apostel und Propheten d. h. über die gesammte christliche Gemeinde verhängende Urtheil Roms verstanden werden können; denn erst V. 24 ist von dem wirklich vergossenen Blute von Propheten und Heiligen (ohne Artikel und ohne Erwähnung der Apostel) die Rede. Ihre zwölf Namen auf den zwölf Grundsteinen der Mauer des neuen Jerusalems in der zweiten Stelle bezeichnen die Apostel symbolisch als die grundlegenden Träger des Gottesreiches, aber weder als Lebende, noch als Abgeschiedene.

Gegen die Zulässigkeit der letzteren Annahme sprechen Matth. 16, 28. Luk. 9, 27 und Mark. 9, 1. Zwar haben die beiden jüngeren Synoptiker den Schluß bei Matthäus: „Wahrlich, ich sage euch, daß Einige hier stehen, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn in seinem Reiche kommen sehen", abgekürzt. Lukas sagt nur: „bis sie das Reich Gottes sehen"; Markus: „bis sie kommen sehen das Reich Gottes in Kraft" (ἐν

δυνάμει). Man hat daraus auf eine weit spätere Zeit der jüngeren Evangelien, auf das Ermatten der eschatologischen Hoffnungen, auf die Erwartung der historischen Parusie an der Stelle der eschatologischen, auf den Uebergang zu der johanneischen Vorstellung des Kommens Jesu im Geiste geschlossen; Keim findet darin S. 71 den Gedanken angedeutet, „daß die Nähe des Reiches auch ohne den Reichsherrn immerhin auch noch den Uraposteln ihre Aussichten gebe und sie noch über ihr Wirken hinaus in der Person der Nachfolger, eines Paulus und seiner Gehülfen, eine Welternte hoffen lasse". Allein dieses Wort Christi redet von einer Katastrophe, von der nicht mehr alle, sondern nur einige überlebende Apostel noch Augenzeugen sein werden. Dies kann die Wirksamkeit des Paulus und seiner Gehülfen schon deshalb nicht sein, weil mit Ausnahme des Judas und des älteren Jakobus die übrigen Apostel dieselbe wohl noch alle mit Augen gesehen haben; wenigstens berechtigt 1 Kor. 9, 5 zu der Annahme, daß etwa ein Jahr vor der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem die Urapostel noch in ihrer vollen Missionsthätigkeit begriffen waren, und auch Luk. 21, 16 θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν) läßt voraussetzen, daß nur Einige von ihnen in den Verfolgungen, die der Zerstörung Jerusalems vorhergingen, umgekommen seien, V. 20 aber, daß die Uebrigen die Belagerung noch mit Augen sahen (ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ). Das Kommen des Reiches Christi muß demnach bei Lukas und Markus einen andern Sinn haben. In der großen eschatologischen Rede Luk. 21 (Matth. 24. Mark. 13) liegt die Enthüllung. Jesus läßt die den Weltlauf schließenden Ereignisse sich successiv in drei Stufen vor den Jüngern entfalten: erst eine Periode der Kriege, der Trübsale und Verfolgungen (in denen nur einige Apostel den Tod finden, die anderen sich mit Erfolg verantworten); dann den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte (bei Lukas die ἐρήμωσις der Stadt bis zum Ende der καιροὶ ἐθνῶν V. 22—24); endlich nach Zeichen am Himmel und auf Erden die sichtbare Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken mit Herrlichkeit und Kraft (ὄψονται, von Allen gleichmäßig festgehalten, besagt nicht, daß die Apostel eine Erscheinung nicht mehr sehen, sondern daß sie von allen

Menschen mit Augen wahrgenommen wird, denn nach Matth. V. 31 und Mark. V. 27 kommt er, um durch seine Engel alle Auserwählten auf der Erde zu sammeln). Wie an dem Hervorbrechen der Feigenblätter die Nähe des Sommers erkannt wird, so sollen die Jünger an der Stufenfolge dieser Ereignisse erkennen, daß des Menschen Sohn vor der Thüre (Matth. V. 33 und Mark. V. 29) oder daß das Reich Gottes nahe sei (Luk. V. 31: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*). Da mit der Nähe des Reiches Gottes auch bei Lukas nur die Nähe des letzten Ereignisses, der Erscheinung des Menschensohnes, gemeint sein kann, so ergibt sich, daß auch der Begriff des Reiches Gottes, das nach Luk. 9, 27 noch einige Apostel sehen sollen, nicht historisch, sondern nur eschatologisch gemeint und daß diesem Evangelisten sein Anbruch dem Sinne nach ganz mit dem Kommen des Menschensohnes *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* identisch ist; selbst der Ausdruck Mark. 9, 1: *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐληλυθεῖαν ἐν δυνάμει*, findet seine Erklärung in der *δύναμις καὶ δόξη πολλή*, worin nach allen Synoptikern (Matth. 24, 30. Mark. 13, 26. Luk. 21, 27) der kommende Menschensohn sichtbar geschaut werden wird. Einen zwingenden Grund aber schließt man aus dem Umstande, daß Luk. 21, 25 das *εὐθέως* des Matth. 24, 29 vor der dritten Stufe der Ereignisse ausläßt und nach der Zerstörung von Jerusalem die *καιροὶ ἐθνῶν* eintreten läßt, welche die Anderen nicht haben, auf einen sehr langen Zwischenraum zwischen der Abfassung des Matthäus und des Lukas und auf eine „unbestimmbar große Periode der Trümmerlage Jerusalems unter dem ehernen Tritt der Heiden"; die *πλήρωσις τῶν καιρῶν ἐθνῶν* braucht Lukas, dessen Evangelium auch Holtzmann (Synopt. Evang., S. 410) höchstens fünf bis zehn Jahre nach 70 geschrieben denkt, noch lange nicht mit unserem Augenmaße berechnet zu haben, die Auslassung des *εὐθέως* aber bei Lukas bezeugt ebensowenig seine Gewißheit, daß die Apostel jenen Tag der Erscheinung des Menschensohnes nicht mehr erleben werden, denn gerade die Apostel warnt Jesus bei demselben Evangelisten (Luk. V. 34): „Hütet euch, daß nicht jener Tag plötzlich über euch (*ἐφ' ὑμᾶς*) komme." Wenn ferner Keim aus Luk. 21, 28 sehr frei folgert, die Apostel sollten nur den

Anfang des Endes, nicht das Ende selbst mehr schauen, so sagt umgekehrt Jesus in diesen Worten nur: sie sollten schon beim Anfange dieser Ereignisse ihre Häupter in der Gewißheit erheben, daß ihre (der Apostel) Erlösung, nämlich in der unmittelbar vorher erwähnten Erscheinung des Menschensohnes, nahe. Schließlich tritt noch die gleichmäßige Versicherung bei Matthäus (V. 34), Markus (V. 30) und Lukas (V. 32) ein: Wahrlich, ich sage euch, das gegenwärtige Geschlecht (zu welchem auch die Apostel gehören) wird nicht vergehen, bis das Alles geschehen, d. h. bis die ganze Entwicklung dieser Ereignisse ihr Ziel und ihren Abschluß gefunden haben wird [a]). Nach allem dem werden wir wohl zu der Annahme berechtigt sein, daß, als Lukas und Markus schrieben, noch immer Apostel am Leben waren und daß man sich die Parusie noch vor Ablauf des ersten Menschenalters nach Christi Tod eintretend dachte; denn im andern Falle würden sich diese beiden Synoptiker in den Parallelstellen 9, 27 und 9, 1 nicht mit einer so unbedeutenden Variante begnügt, sondern den ihnen nothwendig anstößig gewordenen Ausspruch Jesu ganz beseitigt haben.

Wir besitzen aber auch noch ein positives Zeugniß des zweiten Jahrhunderts vor Irenäus, das unsere Ansicht augenscheinlich aus den alten Erinnerungen der Kirche bestätigt, nämlich des Hegesippus, der im Anfange des Episkopates des Eleutherus (um 176) seine Denkwürdigkeiten schrieb. Dieser sagt bei Eusebius (III, 32, 7), daß die Kirche bis zu Trajan's Zeit im tiefen Frieden gelebt habe und eine reine Jungfrau geblieben sei, weil bis dahin Diejenigen, welche darauf ausgingen, die gesunde Heilsverkündigung zu verderben, sich im Dunkel verbergen mußten. „Sobald aber der heilige Kreis der Apostel nach und nach das Ziel des Lebens erreicht und das Geschlecht Derer, die mit eigenen Ohren die göttliche Weisheit gehört hatten, dahin war, da (τηνικαῦτα) fing der gottlose Irr-

a) Wir haben nach dem Zweck unserer Abhandlung nicht zu untersuchen, ob Jesus diesen Ausspruch in einem andern Sinne gethan und die Apostel ihn mißverstanden haben (vgl. Holtzmann a. a. O., S. 410), sondern nur zu fragen, wie ihn die Evangelisten nach dem Wortlaut und Zusammenhang, worin er bei ihnen steht, gefaßt haben.

thum an, sich durch den Trug der Irrlehrer zu erheben, weil nämlich Keiner der Apostel mehr übrig war, und mit unverhülltem Haupte wagten Jene der Wahrheitspredigt die fälschlich so genannte Gnosis entgegenzustellen." Es ist hier deutlich gesagt, daß das gleichzeitige Absterben der letzten Apostel und Erlöschen der ersten Generation mit dem offenen Hervorbrechen der Gnosis in so unmittelbarem causalem Zusammenhang stand, daß diese Ereignisse so gut wie in einem Zeitpunkte unter der Regierung Trajan's zusammentrafen. Bis zu dieser hatte es also nach Hegesipp Apostel gegeben. Es steht im schneidendsten Widerspruche mit diesem Zeugnisse, wenn Keim S. 156, Anm. 1 sagt, Hegesipp habe einen überlebenden Apostel überhaupt nicht gekannt, an solche habe man erst in der Zeit des Irenäus geglaubt. Wenn er dann weiter zufügt, die Apostel und Augenzeugen seien dem Hegesipp schon damals im Beginne der Blüthe der Gnosis wesentlich ausgestorben, so ist dies nur unter der Voraussetzung richtig, daß man diese Ereignisse als ziemlich gleichzeitig denkt (denn erst mit dem Tode der letzten Apostel fiel die Schranke, welche die bereits vorhandene Gnosis bis dahin gehindert hatte, an das Licht zu treten); dann aber steht Hegesipp im vollen Einklang mit Irenäus, der die Lebensdauer wenigstens des Johannes bis in die Zeit des Trajan herabrückt, und im Widerspruch mit Keim, der sich darauf stützt, daß nach den Zeugnissen des N. T.'s und des Hegesippus schon geraume Zeit vor Ablauf des ersten Jahrhunderts sämmtliche Apostel dahin gewesen seien.

2. Keim hat mit großer Unbefangenheit die Zeugnisse für den frühen Gebrauch des vierten Evangeliums geprüft, und, während noch jüngst Scholten denselben vor dem Jahre 170 unerweisbar und bestreitbar fand, die Ueberzeugung ausgesprochen, daß von Barnabas an (nach ihm um 120 n. Chr.) bis auf Irenäus eine fast ununterbrochene Reihe von Zeugen für seine Existenz und Benutzung auftritt. Er ist, wie er selbst fast mit Verwunderung gesteht, nahezu der eifrigste Vertheidiger seines Alters geworden, denn auch für die Synoptiker kennt er keine besseren und älteren Zeugnisse. Um so auffallender muß es erscheinen, daß er dem Papias, „der doch der uralte Schriftsteller nicht war", für den man ihn lange

ehalten hat, den Gebrauch des Evangeliums noch immer auf das ntschiedenste abspricht (S. 140). Gewiß kann er damit nicht neinen, daß Papias dasselbe nicht gekannt habe, denn wie sollte iesem ein Buch unbekannt geblieben sein, das schon der Barnabas-rief, Justin der Märtyrer, Basilides, Valentin und von da an ast alle Kirchenlehrer benutzen. Allein wenn uns nun S. 145 ie Annahme empfohlen wird, daß Papias es nicht nur verschwiegen, ondern möglicherweise sogar laut getadelt habe, so ist das doch ine etwas zu starke Zumuthung. Die wenigen Fragmente, die ns von des Papias Werk erhalten sind, setzen uns wahrlich nicht n den Stand, mit dieser Sicherheit zu entscheiden, was er ver-schwiegen hat, noch weniger, was er verschweigen wollte. Auch daß Eusebius uns zwar seine Traditionen über den Markus und Mat-thäus mittheilt, aber keine seiner Aeußerungen über das Evangelium Johannis, beweist noch nicht, daß Papias dieses nicht benutzt habe; denn nur von dem bestrittenen ersten Johannis- und ersten Petrus-brief und von der gleichfalls bestrittenen Apokalypse unterläßt Eusebius grundsätzlich (h. e. III, 24, 18) nicht zu bemerken, welche Schriftsteller daraus Zeugnisse entlehnt haben; aber in Beziehung auf das Johannisevangelium hat er dies nie gethan, weil er selbst eine Authentie nicht bezweifelte und es innerhalb der Kirche zu seiner Zeit unbestritten unter die *ὁμολογούμενα* gestellt wurde. Das Schweigen des Eusebius ist darum kein Argument; wir können daraus höchstens schließen, daß Papias sich über seine Abfassung nicht so umständlich als über die Entstehung des ersten und des zweiten Evangeliums geäußert habe, und dies würde gerade dann am leichtesten sich erklären, wenn die Tradition von dem Aufent-halte des Johannes zu Ephesus geschichtlichen Grund hat, weil er als Kleinasiate gewiß zunächst für Kleinasien schrieb und keinen Anlaß hatte, sich über Dinge weiter zu verbreiten, an denen in seinen Kreisen Niemand zweifelte. Ich fürchte, wenn die Schrift des Papias aus dem Grabe tausendjähriger Verborgenheit wieder auferstünde, es würde einem Theile unserer Kritiker ähnlich damit ergehen, wie bei der Auffindung des Ottobonianischen Codex der Clementinischen Homilien; auch diesen hat die Tübinger Schule ja die Kenntniß und den Gebrauch des vierten Evangeliums so lange

abgesprochen, bis der wiederentdeckte Schluß der 19ten (c. 22) unwiderleglich bewies, was man bis dahin hartnäckig geleugnet hatte. Noch auffallender ist Keim's andere Vermuthung, Papias habe das Evangelium Johannis möglicherweise getadelt. Er hält es nämlich a. a. O. für möglich, daß Papias unter die Verbreiter apokryphischer Reden Jesu (*οἱ τὰ πολλὰ λέγοντες, οἱ τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύοντες*), denen derselbe seine Presbyter als Träger und Vermittler echter Tradition entgegenstellt, den Verfasser des vierten Evangeliums gerechnet habe (S. 145, Anm. 1). Aber Keim weiß, daß Papias den ersten Johannesbrief hochgeschätzt hat, er hält selbst (S. 149) an der Ueberzeugung des ältesten Kritikers Dionysius von Alexandrien fest, daß der Brief dem Verfasser des Evangeliums gehört; er findet in ihm dieselben Ideen wie in dem Evangelium, nur in anderer Form, nämlich polemisch, vertreten (S. 107); wie hätte unter diesen Umständen Papias sich auf die Auctorität des Briefes berufen, aber das Evangelium als apokryph verschweigen oder gar tadeln sollen? Etwa weil er die darin Jesu in den Mund gelegten Reden oder die von ihm berichteten Thaten nicht in Harmonie mit Matthäus oder Markus fand? Da hätte er ein Kritiker der neuesten Schule sein müssen und als solchen hat er sich in seinen Traditionen wahrlich nicht verrathen. Keim's Ansicht ist in diesem Punkte um kein Haar empfehlungswürdiger, als die von Schwegler und Köstlin, die seiner Zeit in den Verbreitern apokryphischer Traditionen bei Papias den Paulus und die Pauliner zu erkennen meinten; doch läßt er darin eher mit sich handeln; er gibt (S. 145, Anm. 1) wenigstens als möglich zu, was uns immer als das Nächstliegende und Ungezwungenste erschienen ist, daß „diese Worte nur auf die Gnosis zu deuten" sind. Man vergleiche doch nur, wie Irenäus im Proömium des ersten Buches mit wenigen Worten die Gnostiker charakterisirt: *ῥᾳδιουργοῦντες τὰ λόγια κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι*, und man wird nicht mehr fragen können, in welcher Absicht Papias den echten *λογίοις κυριακοῖς* nachgegangen ist und seine *ἐξηγήσεις* derselben verfaßt hat.

3. Was Keim nicht zu einer unbefangenen Würdigung des Papias und der kleinasiatischen Kirche kommen ließ, ist die Zähigkeit,

womit er noch immer an dem Judaismus des Papias (S. 51) festhält. Ich habe seit Jahren die Fragmente des Papias oft und bis in das Kleinste erwogen, aber diese traditionelle Anschauung der Tübinger Schule nirgends bestätigt gefunden. Allerdings hat er große Stücke auf die Apokalypse gehalten und ist Chiliast gewesen. Aber hat er dies nicht völlig mit seinem Zeitgenossen Justin gemein? Hat nicht auch dieser die Apokalypse für ein Werk des Apostels Johannes gehalten? Hat er nicht an die sichtbare Parusie und die Errichtung des tausendjährigen Reiches auf Erden geglaubt? Und doch repräsentirt er entschieden den Standpunkt der altkatholischen Kirche in seiner Zeit! Es ist daher auch ein Irrthum, wenn Eusebius (III, 39) den Papias zum Urheber des Chiliasmus macht. Keim sieht selbst (S. 164), daß von Justin dem Märtyrer bis auf Irenäus und die großen Väter die Apokalypse als Buch des Apostels anerkannt gewesen sei; wir dürfen daher auch annehmen, daß, was sich von eschatologischen und chiliastischen Vorstellungen bei ihnen findet, meist aus dieser Quelle geflossen sei, und haben ebensowenig Grund zur Erklärung derselben den angeblichen Judaismus ihrer Landeskirchen zu Hülfe zu nehmen, als aus dem Vorhandensein solcher Vorstellungen sofort auf Judaismus zu schließen. Keim will sogar (S. 139, Anm. 1) auf Grund von Stellen, wie Ap. I, 66. Tryph. 103. die Möglichkeit des Glaubens Justin's an die johanneische Abfassung des Evangeliums zugegeben wissen. Mir ist es sehr wahrscheinlich, daß die katholischen Väter dieser Zeit den Apostel Johannes für den Verfasser beider Schriften, des Evangeliums und der Apokalypse, hielten und sich dabei der differenten Anschauungen Beider so wenig bewußt geworden sind, daß sie dieselben unbefangen nebeneinander gebrauchten, daher auch durch das Evangelium in ihrem apokalyptischen Chiliasmus sich nicht beirren ließen. Erst der Widerspruch gegen den Chiliasmus der Montanisten hat den Zweifel an der Authentie der Apokalypse (zum Theil aber auch des Evangeliums) hervorgerufen und ihm ein handgreifliches Interesse geliehen. Mit demselben Rechte, womit man von dem „judaisirenden Papias“ spricht, könnte man auch von dem judaisirenden Justin, Irenäus und Tertullian reden. Die beliebte Annahme des Judaismus der klein-

asiatischen Kirche gründet sich vornehmlich auf die Tübinger Auffassung des Paschastreites, der gegenüber ich noch immer die meinige aufrecht halte, und zwar unter Zustimmung nicht blos kirchlich strengerer, sondern auch entschieden freisinniger Theologen. Wenn daher Keim meine Scheinbeweise und Künsteleien durch Bleek[a]) gewürdigt, von Baur und Hilgenfeld aber gelehrt und glänzend widerlegt glaubt, so macht mir das wenig Kummer; ich finde es im Gegentheil ebenso begreiflich, als er es (S. 167, Anm. 1) begreiflich fand, daß Riggenbach Zahn's Ansicht von dem Presbyter Johannes sofort zustimmte, obgleich bekanntlich Riggenbach dieser Ansicht schon mehrere Jahre vor Zahn beigetreten ist.

4. Keim baut auf die Mittheilungen des Papias noch andere Schlüsse. Er findet es (S. 162) bedenklich, daß in der Reihe der sieben Apostel, die er (Euseb. III, 39, 4) aufführt, Johannes nahezu in letzter Linie genannt wird, den Kleinasiaten so ferne gerückt, wie Matthäus, von dessen Beziehungen zu Kleinasien die Kirche nie etwas gewußt hat. Schon dieser Umstand erweckt ihm Zweifel, ob Johannes jemals in Kleinasien gewesen sein kann. Bis jetzt hat noch Niemand danach gefragt, warum Papias in der Aufzählung der Apostel zuerst sieben[b]): den Andreas und Petrus, dann den Philippus, den Thomas und den Jakobus und zuletzt erst den Johannes und Matthäus nacheinander mit Namen aufführt, die Uebrigen aber unter der Bezeichnung: „oder sonst Einer

---

a) Glaubt etwa Keim, seine Behandlung des johanneischen Evangeliums, oder sein „Jesus von Nazara“ überhaupt würde vor Bleek's Forum gerecht erfunden worden sein? Die Vorsicht und Aengstlichkeit meines alten Lehrers in solchen Fragen ist bekannt. Einst sagte mir mein seliger Freund Rothe: „Ich vermag mir Ihre Auffassung des Paschastreites noch anzueignen, denn ich bin nur ein Decennium älter als Sie; Bleek vermochte es nicht mehr, denn die zwanzig Jahre, die er vor Ihnen voraus hat, machen in diesem Alter und in solchen Dingen oft viel und leihen der wissenschaftlichen Tradition eine ungleich stärkere Macht.“

b) In meiner Abhandlung (Stud. u. Krit. a. a. O., S. 71) habe ich (Z. 13 v. u.) nach εἶπεν die Worte ἢ τί Φίλιππος irrthümlich ausgelassen und demnach (Z. 7 v. u.) nur von sechs Aposteln geredet. Das Richtige findet sich aber auch dort S. 76. Auch S. 88 ist Interpolation für Interpretation (Z. 12 v. u.) zu lesen.

:r Jünger des Herrn" zusammenfaßt. Die Synoptiker heben als ertraute Jesu nur den Petrus, Jakobus und Johannes hervor; larkus reiht diesen einmal (13, 3) auch den Andreas an. Sonst ird derselbe nur als Bruder des Petrus in dessen Gefolge ge- gentlich erwähnt, aber nirgends von ihm ein specieller Zug er- hlt. Hier aber wird nicht nur Andreas in auszeichnender Weise nannt, sondern auch Philippus und Thomas, deren Namen : Synoptiker nur in den Apostelkatalogen, sonst aber nirgends ben. Andreas wird sogar in erster Linie dem Apostelfürsten etrus, Philippus und Thomas aber werden den Söhnen des Ze- bäus vorangestellt. Was gibt ihnen diese Wichtigkeit in der chätzung des Papias? Ich kenne hier nur eine Antwort: An- eas, Philippus und Thomas haben erst durch das Evangelium hannis eine Gestalt und einen festen Charakter in dem Bewußt- in des nachapostolischen Zeitalters gewonnen, sie werden in diesem angelium nicht nur öfter erwähnt, sondern auch redend und ndelnd eingeführt. Man vergleiche für Andreas Joh. 1, 41. 45; 8. 9; 12, 22; für Philippus 1, 44—46. 49; 12, 21. 22; , 8. 9; für Thomas 11, 16; 14, 5; 20, 24—29; 21, 2. araus erklärt sich auch das Interesse, welches die alte Kirche ihnen neben Petrus, Johannes und Paulus nahm und daß sie che über ihr späteres Leben Nachrichten sammelte; dem Philippus es das zweite Jahrhundert bereits seinen Wirkungskreis in Hiera- lis an, dem Andreas das dritte Jahrhundert in Scythien und m Thomas in Parthien (Origenes bei Euseb. III, 1). Die genannten Apostel aber, die unter der Bezeichnung ἤ τις ἕτερος ν τοῦ κυρίου μαθητῶν verborgen liegen, sind die vier Anderen, en Namen bei den Synoptikern nur in den Apostelkatalogen rkommen, aber in dem Evangelium Johannis nirgends erwähnt rden. Schon diese auszeichnende Hervorhebung jener drei Jünger icht es mir mehr als unwahrscheinlich, daß Papias das vierte angelium nicht gekannt oder gar absichtlich verschwiegen haben soll. Aber auch die Reihenfolge, in der bei Papias die sechs ersten t Namen hervorgehobenen Glieder des Apostelkreises aufgezählt rden, ist haarscharf dieselbe, in welcher diese Namen in dem rten Evangelium nacheinander auftreten. Der Erste, der mit

asiatischen Kirche gründet sich vornehmlich auf die Tübinger Auffassung des Paschastreites, der gegenüber ich noch immer die meinige aufrecht halte, und zwar unter Zustimmung nicht blos kirchlich strengerer, sondern auch entschieden freisinniger Theologen. Wenn daher Keim meine Scheinbeweise und Künsteleien durch Bleek[a]) gewürdigt, von Baur und Hilgenfeld aber gelehrt und glänzend widerlegt glaubt, so macht mir das wenig Kummer; ich finde es im Gegentheil ebenso begreiflich, als er es (S. 167, Anm. 1) begreiflich fand, daß Riggenbach Zahn's Ansicht von dem Presbyter Johannes sofort zustimmte, obgleich bekanntlich Riggenbach dieser Ansicht schon mehrere Jahre vor Zahn beigetreten ist.

4. Keim baut auf die Mittheilungen des Papias noch andere Schlüsse. Er findet es (S. 162) bedenklich, daß in der Reihe der sieben Apostel, die er (Euseb. III, 39, 4) aufführt, Johannes nahezu in letzter Linie genannt wird, den Kleinasiaten so ferne gerückt, wie Matthäus, von dessen Beziehungen zu Kleinasien die Kirche nie etwas gewußt hat. Schon dieser Umstand erweckt ihm Zweifel, ob Johannes jemals in Kleinasien gewesen sein kann. Bis jetzt hat noch Niemand danach gefragt, warum Papias in der Aufzählung der Apostel zuerst sieben[b]): den Andreas und Petrus, dann den Philippus, den Thomas und den Jakobus und zuletzt erst den Johannes und Matthäus nacheinander mit Namen aufführt, die Uebrigen aber unter der Bezeichnung: „oder sonst Einer

a) Glaubt etwa Keim, seine Behandlung des johanneischen Evangeliums, oder sein „Jesus von Nazara“ überhaupt würde vor Bleek's Forum gerecht erfunden worden sein? Die Vorsicht und Aengstlichkeit meines alten Lehrers in solchen Fragen ist bekannt. Einst sagte mir mein seliger Freund Rothe: „Ich vermag mir Ihre Auffassung des Paschastreites noch anzueignen, denn ich bin nur ein Decennium älter als Sie; Bleek vermochte es nicht mehr, denn die zwanzig Jahre, die er vor Ihnen voraus hat, machen in diesem Alter und in solchen Dingen oft viel und leihen der wissenschaftlichen Tradition eine ungleich stärkere Macht.“

b) In meiner Abhandlung (Stud. u. Krit. a. a. O., S. 71) habe ich (Z. 15 v. u.) nach εἶπεν die Worte ἢ τί Φίλιππος irrthümlich ausgelassen und demnach (Z. 7 v. u.) nur von sechs Aposteln geredet. Das Richtige findet sich aber auch dort S. 76. Auch S. 88 ist Interpolation für Interpretation (Z. 12 v. u.) zu lesen.

r Jünger des Herrn" zusammenfaßt. Die Synoptiker heben als
ertraute Jesu nur den Petrus, Jakobus und Johannes hervor;
larkus reiht diesen einmal (13, 3) auch den Andreas an. Sonst
ird derselbe nur als Bruder des Petrus in dessen Gefolge ge-
zentlich erwähnt, aber nirgends von ihm ein specieller Zug er-
hlt. Hier aber wird nicht nur Andreas in auszeichnender Weise
nannt, sondern auch Philippus und Thomas, deren Namen
: Synoptiker nur in den Apostelkatalogen, sonst aber nirgends
ben. Andreas wird sogar in erster Linie dem Apostelfürsten
trus, Philippus und Thomas aber werden den Söhnen des Ze-
däus vorangestellt. Was gibt ihnen diese Wichtigkeit in der
chätzung des Papias? Ich kenne hier nur eine Antwort: An-
eas, Philippus und Thomas haben erst durch das Evangelium
hannis eine Gestalt und einen festen Charakter in dem Bewußt-
in des nachapostolischen Zeitalters gewonnen, sie werden in diesem
angelium nicht nur öfter erwähnt, sondern auch redend und
delnd eingeführt. Man vergleiche für Andreas Joh. 1, 41. 45;
8. 9; 12, 22; für Philippus 1, 44—46. 49; 12, 21. 22;
, 8. 9; für Thomas 11, 16; 14, 5; 20, 24—29; 21, 2.
raus erklärt sich auch das Interesse, welches die alte Kirche
ihnen neben Petrus, Johannes und Paulus nahm und daß sie
he über ihr späteres Leben Nachrichten sammelte; dem Philippus
es das zweite Jahrhundert bereits seinen Wirkungskreis in Hiera-
is an, dem Andreas das dritte Jahrhundert in Scythien und
n Thomas in Parthien (Origenes bei Euseb. III, 1). Die
genannten Apostel aber, die unter der Bezeichnung ἤ τις ἕτερος
ν τοῦ κυρίου μαθητῶν verborgen liegen, sind die vier Anderen,
en Namen bei den Synoptikern nur in den Apostelkatalogen
kommen, aber in dem Evangelium Johannis nirgends erwähnt
rden. Schon diese auszeichnende Hervorhebung jener drei Jünger
cht es mir mehr als unwahrscheinlich, daß Papias das vierte
angelium nicht gekannt oder gar absichtlich verschwiegen haben soll.
Aber auch die Reihenfolge, in der bei Papias die sechs ersten
: Namen hervorgehobenen Glieder des Apostelkreises aufgezählt
rden, ist haarscharf dieselbe, in welcher diese Namen in dem
rten Evangelium nacheinander auftreten. Der Erste, der mit

dem ungenannten Jünger [a]) des Täufers sich Jesu anschließt, ist auch hier Andreas; durch diesen wird als Zweiter sein Bruder Petrus ihm zugeführt; als Dritten beruft Jesus selbst den Philippus (Cap. 1) [b]). Erst vom 11. Capitel an wird Thomas genannt. Der Lieblingsjünger, der an des Herrn Brust lag, tritt vom 13. Capitel an namenlos auf; in genauerer Bezeichnung aber werden er und sein Bruder Jakobus erst in dem Nachtrag (Cap. 21) als *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* eingeführt; Papias stellt den Jakobus vor Johannes, wie er bei den Synoptikern (mit Ausnahme von Luk. 8, 51; 9, 28) stets diese Stelle einnimmt. Wenn er aber mit Johannes noch unmittelbar den Matthäus, der in dem vierten Evangelium nie erwähnt wird, verknüpft, so mag dies seinen Grund darin haben, daß ihm Beide als Verfasser von apostolischen Denkschriften gegolten haben [c]). Nach meinem Urtheil bleibt hier

a) Von des Origenes Commentar zum Joh. ist 1, 19—51 verloren. Chrysostomus (Hom. 18 [17] in Joann., c. 3) bemerkt, Einige hätten den Ungenannten für den Evangelisten gehalten, Andere für einen Jünger untergeordneten Ranges (*οὐχὶ τῶν ἐπισήμων*). Er entscheidet sich für das Letztere, denn auch die Namen der 72 seien uns nicht überliefert. Die Catene des Corderius wiederholt diese Erklärung wörtlich unter dem Namen des Theodor von Mopsvestia und so hat sie denn auch Fritzsche in den Exegetischen Reliquien zum N. T. (S. 24) aufgenommen; er hätte fügl[ich] bemerken dürfen, daß sie dem Chrysostomus angehört. Euthymius Zigabenus hat die von Chrysostomus geäußerte Ansicht nur im Auszuge wiedergegeben. Augustin (Tractat. VII in Joann., § 9) und Theophylakt lassen sich auf diese Untersuchung gar nicht ein.

b) Nathanael scheint der alten Kirche nicht als Apostel gegolten zu haben. Eusebius erwähnt ihn in der K.-G. nirgends. Im vierten Jahrhundert bestritten (nach Fabricius, Cod. apocr. N. T. II, 737) Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Augustin, später noch Gregor d. Gr. und Andere ausdrücklich, daß er Apostel gewesen; Epiphanius sah in ihm den Genossen des Kleophas auf der Wanderung nach Emmaus; noch Pseudo-Abdias erwähnt ihn nur als solchen, der Jesu nachgefolgt und in seiner Gemeinschaft mit Philippus geblieben sei. Nur in den apokryphischen Duae viae oder judicium Petri, die allerdings schon Clemens Alex. kennt, wird Nathanael als Apostel aufgeführt, aber freilich auch Kephas neben Petrus (Hilgenfeld, Nov. Test. extra canon. recept. IV, 95. 97. 98).

c) In den erwähnten Duae viae (a. a. O., S. 95) werden gleichfalls Johannes und Matthäus verbunden, aber in erste Linie gerückt. Hilgenfeld

ır eine Wahl. Entweder ist die Reihenfolge der Apostel bei apias eine gedankenlose Zusammenwürfelung von Namen, wie sie m gerade der Zufall eingab, und dann sind auf die Voranstellung s Einen und die Zurückstellung des Anderen überhaupt keine chlüsse zu bauen, auch die nicht, welche Keim gezogen hat; oder ese Reihenfolge ist durch einen leitenden Gesichtspunkt bestimmt, ıd dann weist sie uns deutliche Spuren auf, daß Papias das erte Evangelium nicht nur gekannt, sondern auch benutzt und hoch-schätzt haben muß.

5. Damit sind wir bereits in die Keim'sche Beweisführung neingetreten, daß der Apostel Johannes nie in Kleinasien gewesen ; die erste Instanz sind auch hier wieder argumenta ex silentio, türlich mit wegwerfender Abschätzung Derer, die in solchen zwar en Grund zu Bedenken finden, aber ihnen keine durchschlagende weiskraft beilegen können. „Das N. T. bis zu den ersten Aus-ufern, im Voraus die Apostelgeschichte, selbst schon so lange (?) ch der Zerstörung Jerusalems, schweigt gänzlich stille“ (S. 161). er das N. T. hat nur den Ausgang des älteren Jakobus be-htet (Apg. 9); die Apostelgeschichte begleitet sogar den Paulus r bis Rom; sie erwähnt die Urapostel zum letzten Male bei dem nvente zu Jerusalem; — was kann unter diesen Umständen das chweigen gegen den Aufenthalt des Apostels Johannes in Klein-en bedeuten? „Es schweigen noch lange über die Mitte des eiten Jahrhunderts die Ignatiusbriefe, die drei und die sieben, ht blos der Brief an Smyrna, auch der an Polykarp und Ephe-s; es schweigt auch Polykarp im Philipperbrief und die smyr-ische Leidensgeschichte unter Marc Aurel von einem Apostel Jo-nnes in Kleinasien, überhaupt von einem Apostel Johannes, äter dem theuersten Besitz der Kirchen, welche vorerst bis 170 r den Namen des Paulus zu nennen und zu hören verstehen.“ as nimmt sich auf den ersten Blick allerdings bedenklich aus, er diese Bedenken ermäßigen sich bei näherer Prüfung um ein edeutendes. Schon das Eine, daß überhaupt von dem Apostel

---

bemerkt dazu S. 105: „Primi recensentur illi duo apostoli, quorum evangelia in N. T. leguntur, Joannes et Matthaeus“.

Johannes in diesen Urkunden nicht die Rede ist, macht es unbedenklich, daß sie von seinem Aufenthalte in Kleinasien schweigen. Ein großer Theil der Literatur der nachapostolischen Zeit ist verloren gegangen, darunter gerade solche Werke, die wie die des Papias und des Hegesippus uns vielleicht am ersten noch Aufschlüsse über ältere Persönlichkeiten geben konnten. Was von Schriftstücken auf uns gekommen ist, hat einen ausschließlich apologetischen, dogmatisch-polemischen und paränetischen Inhalt. Ueber die Apostel und das apostolische Zeitalter finden wir darin so gut wie keine Nachrichten; selbst die neutestamentlichen Schriften werden meist ohne die Namen der Verfasser citirt, und dieses Schweigen darf weder befremden, noch zu unberechtigten Schlüssen verleiten, denn man schrieb im Kampfe um die Existenz der Kirche unter den Verfolgungen des Staates und dem Andrängen häretischer Speculation; man schrieb über brennende Fragen für die unmittelbarsten Bedürfnisse der Gegenwart, nicht für die Wißbegierde der Nachwelt, zumal man bei dem zerrütteten Weltzustande das Ende nahe erwartete. Daraus erklärt sich ebenso leicht der auffallende Mangel an Interesse für solche Kunde, als die Möglichkeit apokryphischer Sagenbildung neben glaubwürdiger Tradition. Clemens erwähnt zuerst das Martyrium des Paulus und Petrus; Papias bringt einige Notizen über Petrus, Philippus und Matthäus. Des Paulus und des Petrus gedenkt Ignatius in dem Briefe an die Römer im Hinblick auf die auctoritative Stellung, die sie zu dieser Gemeinde einnahmen; des Paulus wiederum im Briefe an die Epheser, weil er ihre Stadt den Durchgang der Heiligen zum Zeugentod nennt; desselben Apostels Polykarp im Briefe an die Philipper, wo er den paulinischen Brief an diese Gemeinde citirt; ein Anlaß, dabei den Johannes zu nennen, war bei diesen speciellen Motiven nicht geboten, auch nicht in den ignatianischen Briefen nach Smyrna und an Polykarp, weil diese sich lediglich in dogmatischen Fragen und der Besprechung bestehender Verhältnisse bewegen. Das Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über die Verfolgungen und den Tod des Polykarp ist so erfüllt von dem Drange der eben erlittenen Noth, daß es nur bei ihrer Schilderung verweilt und sich jeden Rückblick in die ältere Vergangenheit versagt; es ist außerdem

an benachbarte Gemeinden gerichtet, denen man, wenn der Apostel Johannes wirklich in Ephesus verweilt hatte, umsoweniger erst davon Kenntniß geben durfte. Auch von der Existenz des Presbyters Johannes, des Jüngers des Herrn, wissen wir nur durch ein zufällig erhaltenes Fragment des Papias; mit Recht fordert Keim, daß der geschichtliche Wahrheitssinn an ihr nicht zweifle, obgleich die ignatianischen Briefe, die drei und die sieben, der Brief des Polykarp und die smyrnäische Leidensgeschichte von einem Presbyter Johannes in Kleinasien, ja von einem Presbyter Johannes überhaupt, schweigen, trotz der eminenten Bedeutung, die er nach Keim sogar für die kommenden Generationen haben mußte. Erst um das Jahr 160 hat die kühnere Erhebung der Häresie und ihr Andringen in mannichfaltigeren Verzweigungen und Gestalten das Bedürfniß zum Bewußtsein gebracht, nicht nur eine engere Verbindung aller Landeskirchen anzubahnen (des Polykarpus Reise nach Rom; erste Synoden gegen die Montanisten in Asien 160—170, Euseb. V, 16, 10), wodurch auch die kleinasiatische erst in lebhafteren Verkehr mit dem Abendlande trat, sondern auch der apostolischen Tradition in den apostolischen Gemeinden selbst nachzugehen und sie durch den Nachweis der apostolisch-bischöflichen Succession außer Zweifel zu stellen. Die Reise (um 157—168) und die Schrift (um 176) des Hegesippus verfolgte für Jerusalem, Korinth und Rom diesen Zweck. Mit dieser Tendenz hängt ohne Zweifel auch die erweiterte Notiz des gleichzeitigen Bischofs Dionysius von Korinth zusammen, daß Paulus und Petrus die beiden Gemeinden zu Korinth und Rom gepflanzt und in Rom um die gleiche Zeit den Zeugentod erlitten hätten, obgleich mir ihr Inhalt weniger auf geschichtlicher Erinnerung zu ruhen, als durch Combination aus dem ersten Korinther- und dem ersten Clemens-Briefe erschlossen scheint. Irenäus stellt der römischen Succession, die er von Petrus und Paulus auf Eleutherus herabführt, die kleinasiatische an die Seite, die sich von dem Apostel Johannes durch Polykarp auf die Presbyter seiner Zeit fortleitet (Iren. III, 3). Erst Herr Keim hat es unternommen, den Ursprung der letzteren aus einem reinen Mißverständniß zu erklären, um damit der johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums den allerletzten Halt wegzuziehen.

6. Seine Argumente haben auf den ersten Blick etwas Ueberraschendes, Imponirendes, Blendendes. Zu den Schweigenden kommt ein Redender. Nach Irenäus war Papias Freund und Zeitgenosse Polykarp's; er hat von 80 oder 90 bis 161 oder 163 gelebt; obgleich leidenschaftlicher Sammler ältester Tradition, hat er einen Apostel Johannes in Kleinasien weder persönlich gekannt, noch vorausgesetzt, sondern nur den Presbyter Johannes, dessen Zuhörer er noch gewesen war: folglich kann auch Polykarp nicht mehr mit Jenem verkehrt haben. Irenäus hat erst den Johannes als Apostel Kleinasiens seit etwa 190 n. Chr. proclamirt; wie er ihn aber mit dem Presbyter verwechselt, wenn er den Papias einen Zuhörer des Apostels Johannes nennt, so irrt er auch darin, daß er den Polykarp für einen Zuhörer des Apostels und nicht des Presbyters hält, welchen Letzteren er daher auch nie nennt. Die Vieldeutigkeit des Prädicates: „Jünger des Herrn", welches Papias auch dem Letzteren gibt, hat das Mißverständniß veranlaßt, das sich schon dadurch verräth, daß Irenäus in seinem Werke mit demselben Namen meist den Apostel bezeichnet. Die Begierde nach dem Besitz von Aposteln als Bürgen und Träger reiner Ueberlieferung gegen die Gnosis hat es befördert und seine rasche Ausbreitung begünstigt. Auch die Apokalypse, als Werk des Apostels anerkannt und deutlich genug auf Kleinasien und Ephesus hinweisend, hat helfend mit eingegriffen. Eusebius hat den Irrthum des Irenäus in Betreff der vermeintlichen apostolischen Schülerschaft des Papias durchschaut, zur Lösung des letzten Irrthums, der Apostelschülerschaft des Polykarp, fehlte ihm der Muth. Aber diese letztere ist eine Unmöglichkeit neben der Thatsache, daß sein Zeitgenosse, Nachbar, Freund in Phrygien ohne Verbindung mit dem Apostel und trotz des nahen Zeugen Polykarp ein ganz mühseliger Sammler vereinzelter Ueberlieferungen über die Apostel gewesen ist. „Die apokalyptischen und chiliastischen Träumereien des Papias hat Eusebius quellengemäß auf Aristion und den Presbyter Johannes zurückgeführt; Irenäus seinerseits datirt dieselben Reden bei Papias von Johannes, dem Apostel. Endlich der Johannes des Papias wie der Johannes des Polykarp lebt in Kleinasien, lebt als Greis bis in die Tage Trajan's, bis an das Ende des ersten, vielleicht

is in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts; — wie könnte sonst Papias sein Zuhörer gewesen sein? Also fallen die seltsamen Doppelgänger im Namen, im Titel, im Alter, in der Zeit, in der ocalität, in den Grundsätzen so rein zusammen, daß nur dem Inverstand oder dem Eigensinn der Satz übrig bleibt, die eiden Doppelgänger haben im Ernste nebeneinander existirt.“ S. 164—169).

Die Möglichkeit dieses Sachverhaltes wird zum Voraus kein Verständiger leugnen; aber um uns zu veranlassen, nach Art der Tübinger Schule dieser Möglichkeit sofort die Wirklichkeit zu ıbstituiren, müßten diese Argumente doch etwas zwingender sein, ls sie sich bei näherer Prüfung ausweisen. Daß die angebliche Schülerstellung des Papias zum Apostel auf einer Verwechselung s Irenäus beruhe, ist allerdings von Eusebius erkannt, heutzutage m allen Unbefangenen zugestanden und auch von mir gegen Zahn ırgethan worden. Daß die Zweideutigkeit des Prädicates „Jünger s Herrn“, welches gleichmäßig dem Presbyter und dem Apostel igelegt wird, auch andere Mißverständnisse derselben Art bei Irenäus ranlaßt haben kann, ist ebenso unbedenklich einzuräumen. Vielleicht : seine Nachricht über das Zusammentreffen des Apostels mit erinth in Ephesus (Iren. III, 3, 4. Euseb. III, 28, 6) nicht inder als das Gleichniß vom Weinstock aus derselben trüben Quelle flossen, und gleiche Verwechselungen sind mit untergelaufen, obgleich renäus bei jener Nachricht nicht wie bei dem Gleichniß auch das Werk des Papias citirt, Eusebius aber für die „einigermaßen be-emdlichen Parabeln des Erlösers“ nicht den Presbyter Johannes s Gewährsmann des Papias nennt, sondern sie nur auf unge-)riebene Ueberlieferung zurückführt und seinen Chiliasmus aus der ıchstäblichen Auffassung mystisch d. h. symbolisch gemeinter Die-sen der Apostel ableitet. Es ist dies umsomehr zu beachten, da ıch Eusebius Papias die Zeugnisse des Presbyters und des Aristion it ihren Namen anzuführen pflegte und Eusebius es nicht unter-ssen hat, die Ueberlieferung über Markus ausdrücklich als von m Ersteren herrührend zu bezeichnen. Aber daß die Verwechs-ıng des Irenäus so eminente Dimensionen angenommen, daß sie :radezu den Presbyter in den lange vor ihm schon verstorbenen

und niemals nach Kleinasien gekommenen Apostel transformirt habe und daß Alles, was Irenäus über diesen aus dem persönlichen Umgang mit Polykarp vernommen haben will, nur von Jenem gelte, ist doch eine gewiß nicht allein mir, sondern auch vielen Anderen sehr zweifelhafte Vermuthung, wie denn Ewald (Göttinger Anzeigen 1867, 41. St.) geradezu meinte, der Verfasser könne nicht ernstlich gesonnen sein, dieselbe zu vertheidigen.

Was Keim zur näheren Begründung seiner Vermuthung anführt, konnte nur dazu dienen, mich von der Verschiedenheit unserer kritischen Grundsätze und Methode zu überzeugen. Daß Papias von einem Apostel Johannes in Kleinasien nichts gewußt und einen solchen überhaupt nicht vorausgesetzt habe, läßt sich doch aus den wenigen Fragmenten, die von seinem Werke erhalten sind, nicht mit Sicherheit darthun. Daß er keinen der Apostel mehr persönlich gekannt habe, ist mir zwar durch meine Untersuchung (a. a. O., S. 78) in hohem Grade wahrscheinlich geworden und ich habe dies als das Höchste bezeichnet, was sich in so dunklen Fragen erreichen läßt: weiter zu gehen und auf Wahrscheinlichkeits-Beweise zu bauen, hatte ich allerdings nicht den Muth, und ich freue mich dessen. Aus der wahrscheinlichen persönlichen Unbekanntschaft des Papias mit dem Apostel Johannes ließe sich das Gleiche für Polykarp nur dann folgern, wenn feststünde, daß beide Zeitgenossen auch Altersgenossen gewesen sind. War aber Polykarp (geboren spätestens 80 n. Chr., cf. Euseb. IV, 15, 20) auch nur zehn Jahre älter als Papias (geboren spätestens 90 n. Chr.), so ist sehr wohl möglich, daß Jener noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts als Jüngling mit dem Apostel verkehrt, dieser ihn aber nicht mehr gekannt, dagegen noch mit dem Presbyter Umgang gepflogen und bei ihm directe Erkundigungen angestellt hat (vgl. meine Abh. a. a. O., S. 79 ff.). Woher weiß Herr Keim, daß Papias trotz des nahen Zeugen Polykarp ein so mühsamer Sammler vereinzelter Ueberlieferungen über die Apostel gewesen ist? Seine Worte bei Eusebius machen im Gegentheil den Eindruck, daß ihm die Befragung von Apostelschülern noch in reichem Maße zu Gebote stand, und gewiß wird er in Polykarp einen seiner verlässigsten Gewährsmänner und eine der ergiebigsten Quellen

apostolischer Tradition gefunden haben. Uebrigens ist er nicht Ueberlieferungen über die Apostel, sondern Herrnworten nachgegangen; den späteren Schicksalen der Apostel hat er, soviel wir aus den vorhandenen Beispielen schließen dürfen, nur soweit nachgeforscht, als er an ihnen die Erfüllung von Weissagungen Jesu nachweisen konnte.

„Ein Boden von Unmöglichkeiten“ ist mithin die Tradition des Irenäus keineswegs. Aber sie steht genauer angesehen auch nicht einmal im Widerspruch mit Papias und Hegesipp. Zwar spricht Irenäus in echt griechischer Weise mit großer Ueberschwänglichkeit von dem reichen apostolischen Verkehre seines verehrten Lehrers Polykarp. Bald hat er „mit Johannes, dem Jünger des Herrn, und den andern Aposteln“, die er noch gekannt (Euseb. V, 24, 16), bald „mit Johannes und den Uebrigen, die den Herrn gesehen haben, gelebt“ (V, 20, 6), bald ist er „nicht nur von Aposteln belehrt worden und mit Vielen, die Christum noch gesehen haben, umgegangen, sondern auch von Aposteln in noch jugendlichem Alter zum Bischof von Smyrna eingesetzt worden“ (IV, 14, 3. Iren. adv. haeres. III, 3, 4). Man kann sich versucht fühlen, einen oder den andern Zug von dieser Schilderung als rhetorische Ueberfülle in Abzug zu bringen: ein fester Kern bleibt unauflöslich zurück und wird anderweitig bestätigt. Irenäus weiß, daß Polykarp nicht allein mit Aposteln, speciell dem Johannes, sondern auch mit Anderen verkehrt hat, die den Herrn noch gesehen haben: an wen soll man dabei anders denken als an Männer wie Aristion und den Presbyter Johannes, „die Jünger des Herrn“, die den Apostelkreis noch überlebt, die Papias noch gekannt, bei denen er die echten Herrnworte gesucht, von denen er noch zu Polykarp's Zeit geschrieben hat, nicht wie Irenäus ein Vierteljahrhundert später? Findet nicht überdies diese Aussage des Irenäus ihre unbefangene Bestätigung in dem Zeugnisse des Hegesippus, daß die letzten Apostel und die letzten Ohrenzeugen in der Zeit Trajan's unmittelbar vor dem Emporkommen der Gnosis erloschen seien und daß in ihnen eben die Schranke fiel, welche bisher dieses Emporkommen niedergehalten hatte? Stimmt endlich nicht mit den eigenen Erklärungen des Papias über den Zweck und

das Ziel seiner Traditionensammlung überein, was Irenäus (Euseb. V, 20, 6) weiter von Polykarp berichtet, er habe die Worte Derer, welche Christum gesehen, in treuer Erinnerung behalten, und was er von ihnen über den Herrn gehört, über seine Wunderthaten und seine Lehren, das habe er Alles, als von den Autopten des Lebens empfangen, verkündigt nach seinem vollen Einklang mit der Schrift?

Ueberhaupt verliert die Hypothese des Herrn Keim in dem Maße an überzeugendem Eindruck, als man sich die näheren Voraussetzungen klar macht, unter denen sie vollzogen werden muß. Irenäus hat seine Jugend in Smyrna verlebt, er hat mit Polykarp Umgang gehabt und will sich noch der Worte, die er geredet hat, erinnern — sollte, ja muß er nicht in diesem Verkehre auch von der Existenz jenes Presbyters, den Papias, der Freund des Polykarp, so genau gekannt, und den jedenfalls auch Polykarp gekannt haben muß, gehört haben und zwar als von einer mit dem Apostel gleichnamigen, aber von ihm verschiedenen Persönlichkeit? a) Ist es also denkbar, daß er in die Lage gekommen sei, Beide bis zu dem Punkte zu vermengen, daß er den Presbyter, wie heutzutage Guericke, Zahn und Andere, in den Apostel auflöste, dessen Fuß nie Kleinasien betreten haben soll? Ja, erscheinen nicht die Verwechselungen, die im Einzelnen nicht zu bestreiten sind und deren Umfang die Kritik noch schärfer zu untersuchen hat, erst dann vollkommen begreiflich, wenn zwei Männer räumlich und zeitlich mit denselben Namen, Titeln, Jahren und Prädicaten so nebeneinander existirt haben, daß man unwillkürlich Gefahr lief, Züge des Einen auf den Anderen zu übertragen?

Aber gerade diese Coexistenz scheint Keim so ungereimt und unmöglich, daß er es nur dem Unverstand und Eigensinn anheimgeben kann, das verneinende Resultat seines im sicheren Siegesgefühle geführten Beweises zu bezweifeln. Allein, lassen sich nicht ganz

a) Allerdings hat er seinen Namen nicht ausdrücklich genannt, aber schon Gaß (Art. „Johannes Presbyter" in Herzog's Realencykl. VI, 764) weist darauf hin, daß für Irenäus, der gern die höchsten Auctoritäten aufsucht, der Evangelist seinen gleichzeitigen Namensgenossen in den Hintergrund gestellt und mit seinem Glanze verdunkelt habe.

ähnliche Parallelen auffinden? Ich erinnere nur an die beiden Anastasius, die sich am Wendepunkte des sechsten und siebenten Jahrhunderts auf dem Patriarchenstuhle zu Antiochien succedirten und zu denen noch ein dritter Namens- und Zeitgenosse, der Verfasser des *ὁδηγός*, der Mönch und Presbyter vom Sinai, kommt. Auch hier waren Verwechselungen möglich und sind, wenn auch erst Jahrhunderte später, wirklich vorgekommen. Nicephorus Callistus hat (Hist. eccles. XVIII, 44) nicht allein den Märtyrertod des Zweiten († 608), sondern auch den Namen des Sinaiten auf den Ersten († 599) übertragen und in ihm den Verfasser des *ὁδηγός* gesehen; Gretser ist ihm darin gefolgt, und bis heute ist die Verwirrung über diesen Gegenstand noch nicht völlig gelichtet. Gleichwohl gestatten noch die vorhandenen Quellen, uns über die Dreizahl der Doppelgänger zu orientiren; aber über des Presbyters Aufenthalt in Kleinasien berichtet nur ein vereinzeltes Fragment des Papias, über den des Apostels, wie es scheint, erst Irenäus. Läßt sich da mit Keim so rasch und kurzweg entscheiden? Doch brauche ich noch nicht einmal so weit zurückzugreifen; selbst in der nächsten Vergangenheit, in meinem eigenen Lebenskreise bietet sich mir ein schlagendes Beispiel dar. Vor einem halben Jahrhundert starben in Frankfurt zwei Rathsglieder meines Namens, deren Lebenslauf und Amtsführung in den wichtigsten Wendepunkten die auffallendste Uebereinstimmung zeigt. Der Jüngere, mein Großoheim, war 1756, zwei Jahre nach dem Aelteren, geboren, wurde 1801, zwei Jahre nach ihm, Senator und starb 1819, wiederum zwei Jahre nach ihm. Beide waren ursprünglich Kaufleute, sind im gleichen Alter von 45 Jahren Senatoren der Reichsstadt geworden, verwalteten während der Primatischen Zeit die städtischen Angelegenheiten, haben sich um die Finanzen namhafte Verdienste erworben, sind gleichzeitig 1816 auf die Schöffenbank gerückt, haben ihren Senatoren- und Schöffensitz Jeder achtzehn Jahre innegehabt und sind Beide 63 Jahre und einige Monate alt geworden. Sie waren zudem nicht Brüder, nicht einmal nahe Vettern, sondern im dritten und vierten Grad verwandt und gehörten zwei verschiedenen Linien an, die schon ein Jahrhundert vor ihrer Geburt auseinandergegangen waren. Auch diese beiden Doppelgänger fallen in Geschlechtsname,

Localität, Zeit, Lebensalter, Dauer und Grundsätzen der Amtsführung haarscharf zusammen. Gleichwohl haben sie in Wirklichkeit nebeneinander existirt; ich selbst habe sie vor 48—50 Jahren noch als Kind gesehen; ältere noch jetzt lebende Mitbürger haben sie noch aus persönlichem Umgang gekannt; erst in diesem Jahre (1867) wurde die letzte Tochter des Aelteren begraben, noch in zwanzig Jahren werden Leute übrig sein, deren Kindheit sich mit ihren letzten Jahren berührt hat. Es ist eine alte Klage und ein unsere locale Geschichtsforschung sehr erschwerender Umstand, daß man bei uns wenig aufzeichnet; Historiker wie Friedrich Böhmer haben sogar die verhältnißmäßige Flüchtigkeit unserer reichsstädtischen Traditionen unverhohlen bedauert: „Ein Geschlecht von gestern treibt sich auf und ab; keine Memnonssäule ragt mehr aus der uniformen Fläche!" Auch über die beiden Doppelgänger m e i n e s Geschlechts ist fast nichts aufgezeichnet, nur über meinen Großoheim existirt in wenigen Händen eine als Manuscript gedruckte Broschüre von e i n e m Bogen, in der der Andere nicht einmal erwähnt ist. Es kann daher einst, wenn auch trotz der Flüchtigkeit unserer Traditionen erst nach Ablauf des Jahrhunderts, eine Zeit kommen, die von ihnen nichts mehr weiß, als die Punkte, auf denen ihre Lebenslinien so wunderbar zusammentrafen; würde sie im Rechte sein, wenn sie durch den Scharfsinn ihres kritischen Spürtriebes sich auf den Einfall leiten ließe, daß nur der Eine in Frankfurt wirklich gelebt, der Andere aber erst in der verdunkelten Erinnerung der nächsten Generation aus dem wesenlosen Schatten desselben sich zu seinem mythischen Doppelgänger condensirt habe? wenn sie sich von der überraschenden Wahrscheinlichkeit ihres Fundes so blenden ließe, daß sie den Satz, Beide hätten im Ernste nebeneinander existirt, nur „dem Unverstande oder dem Eigensinne" anheimgeben wollte? Man täusche sich nicht! S o l c h e B e i s p i e l e z e i g e n d e u t l i c h, w i e l a n g e n o c h i n d e r E r i n n e r u n g d e r f o l g e n d e n G e n e r a t i o n e n d i e S p u r e n e i n e s M e n s c h e n l e b e n s f o r t l a u f e n, d a s s i c h i n g r ö ß e r e n o d e r k l e i n e r e n V e r h ä l t n i s s e n w i r k s a m u n d i n a u s g e z e i c h n e t e r S t e l l u n g b e t h ä t i g t h a t, u n d w i e v i e l e Z e i t d a r ü b e r h i n g e h e n m u ß, b i s s i e s i c h v ö l l i g v e r w i s c h e n. Man halte damit die Tradition von dem

lufenthälte des Apostels Johannes in Kleinasien usammen, und der Schluß, zu dem diese Vergleichung rängt, wird sich von selbst ergeben.

7. Noch weniger begreift sich, was Keim über die rasche Ver- reitung der angeblich so jungen Sage uns glaublich machen will. Da man nämlich in Ephesus ebenso begierig nach Aposteln gewesen i, als in Rom und Korinth, soll sofort Kleinasien aus der vor- heilhaften Selbsttäuschung des Irenäus Capital gemacht haben. lls Beleg dafür muß der Brief des Polykrates von Ephesus an dictor im zweiten Paschastreit „mit den für das kritische Auge icht entdeckbaren Blößen seiner Rhetorik" dienen (Euseb. V, 24, —8). „Was er gibt, sind doch nur phantastische Bilder, aus em Evangelium und der Offenbarung aufgelesen: den Philippus at er gegen die ältesten Zeugen zu einen Apostel gemacht und das rab einer seiner Töchter für Ephesus annectirt, während Phi- ppus neben seinen vier Töchtern nach Proclus in Hierapolis ruhte Euseb. III, 31). Endlich hat er doch nicht den Muth, Johannes nen Apostel zu nennen; er hat ihn wundersam Philippus, dem postel, und seinen vier Töchtern nachgestellt, dagegen dem Poly- arp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito, jüngeren, ja ganz ngen Zeitgestalten nahegerückt, weshalb auch schon Hitzig und dieseler die Verwechselung mit dem Presbyter Johannes vermuthet aben" (S. 165). Was zunächst den Philippus betrifft, so eutet allerdings die Erwähnung seiner Töchter und der Grabstätte Hierapolis unverkennbar auf den Apg. 21, 8. 9 erwähnten Siebenmann und ich habe darum auch stets eine Verwechselung mit iesem vermuthet. Aber ausgemacht ist bis zur Stunde noch nicht, uf welcher Seite der Irrthum liegt, ob in der Angabe des Poly- rates oder in der älteren Apostelgeschichte. Gieseler hat ihn der letzteren gesucht und V. 9 die Notiz über die vier weissa- enden Jungfrauen für eine schon an ihrer Abgerissenheit kenntliche, urch die Erwähnung geistbegabter Menschen und ihrer Weissagungen eranlaßte Glosse eines alten Lesers gehalten (Stud. u. Krit. 1829, S. 139 f.). Er hält also V. 8 an dem Diakonus Philippus fest. Zeller (Die Apostelgesch., 1829, S. 154) nimmt zwar die Glaub- würdigkeit der Apostelgeschichte hier gegen Polykrates in Schutz,

kann sich dabei aber doch nicht verhehlen, daß die Worte 21, 8: ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά mit ihrer deutlichen Rückbeziehung auf Cap. 6 sich als Zusatz des Bearbeiters zu dem Berichte des Augenzeugen zu verrathen scheinen, während die Genauigkeit in den Angaben des Polykrates ein günstiges Vorurtheil für die Ueberlieferung, der er gefolgt ist, erwecke. Hilgenfeld (Paschastreit, S. 189 f.) findet, daß es mit der ausdrücklichen Angabe des Polykrates noch keineswegs so schlecht stehe, daß sie der Apostelgeschichte nothwendig geopfert werden müsse. Auch ich glaube, daß, wenn in der Apostelgeschichte ein mißverständlicher Zusatz des Bearbeiters anzunehmen ist, derselbe in V. 8 vorausgesetzt werden muß; nicht blos die Worte ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, sondern auch die Bezeichnung des Philippus als ὁ εὐαγγελιστής ist verdächtig, denn abgesehen davon, daß εὐαγγελισταί im ganzen N. T. nur Eph. 4, 11 und 2 Tim. 4, 5 in vielfach angezweifelten Briefen vorkommen, so kann das Amt eines solchen doch nach Apg. 6, 2. 3 schwerlich mit dem Diakonate verbunden gewesen sein; 21, 8 aber scheint, wie das Prädicat des Siebenmannes aus 6, 3. 4, so die Vorstellung des Philippus als Evangelisten aus 8, 12 zu stammen, wo von den Samaritern, unter denen der Diakon während der Versprengung der Urgemeinde eine vorübergehende, rein persönliche Wirksamkeit (8, 5 u. 8, 14) geübt, aber kein Amt bekleidet hat, gesagt wird: ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, und aus 8, 35: εὐηγγελίσατο αὐτῷ (τῷ εὐνούχῳ) τὸν Ἰησοῦν. Sind diese Zweifel gegründet und beide Epitheta als Glossen des Bearbeiters anzusehen, der irrthümlich den Philippus zu Cäsarea für den Diakonus und ersten Missionsprediger Samariens hält, dann braucht man auch V. 9 nicht weiter mit Gieseler anzuzweifeln, sondern kann die Stelle von Philippus und seinen weissagenden Töchtern auf den Apostel beziehen. Von diesem läßt sich ohnehin leichter begreifen, wie er zu einer Zeit, wo selbst Paulus in Jerusalem keinen Apostel mehr fand, sondern nur den Jakobus und die Presbyter (21, 18), weil Jene durch ihre Mission auswärts beschäftigt waren (1 Kor. 9, 5), einen dauernden Aufenthalt und ein Haus zu Cäsarea haben konnte, als von dem gleichnamigen Diakonen, der in der Urgemeinde ein ständiges Amt bekleidete.

Das ist es, was sich zu Gunsten der Angabe des Polykrates sagen läßt. Papias und Proclus aber können in dieser Frage nicht entscheiden, Jener nicht, weil wir nicht seine eigenen Worte haben, sondern nur das Referat des Eusebius, der überdies die Nachricht auf den Apostel bezieht (III, 39), Proclus nicht, weil er nur von Philippus spricht, ohne ihn näher zu bezeichnen [a]).

Bei diesem zweifelhaften Stand der Frage kann das Zeugniß der Apostelgeschichte nicht als kritische Instanz gegen Polykrates benutzt werden. Noch weniger der angebliche Widerspruch zwischen Proclus und Polykrates in ihren Angaben über die Töchter. Denn wenn Jener von vier weissagenden Töchtern des Philippus spricht und dann zur Legitimation seiner Kunde von ihnen auf ihr Grab in Hierapolis und das ihres Vaters hinweist, so läßt sich aus dieser ganz allgemein gehaltenen Bemerkung ebensowenig mit Sicherheit schließen, daß alle Töchter des Philippus in Hierapolis begraben lagen, als aus der ebenso allgemeinen Notiz des Clemens von Alexandrien, Philippus habe seine Töchter an Männer gegeben, daß alle verheirathet waren (vgl. den Ausdruck *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι* 1 Kor. 9, 5 und de Wette dazu); hier macht vielmehr die Angabe des Polykrates, daß zwei derselben im hohen Alter als Jungfrauen gestorben und in Hierapolis begraben liegen und die andere, die im heiligen Geiste gewandelt, zu Ephesus ruhe, den

---

a) Allerdings könnte man aus den Worten seines Gegners Cajus bei Eusebius II, 25, 6: *ἐγὼ δὲ τὰ τροπαῖα τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι*, darauf schließen, daß entweder Proclus nicht den Apostel Philippus gemeint, oder doch Cajus ihn nicht als Apostel habe gelten lassen wollen. Allein ich zweifle, daß Cajus die römischen Apostelgräber des Petrus und Paulus so direct dem hierapolitanischen Grabe des bloßen Diakonus entgegengestellt hat, denn wäre überhaupt in seiner Schrift der Amtscharakter des Philippus zur Erörterung gekommen, so hätte Eusebius unter dem Eindrucke dieser Verhandlungen III, 31, 2 wohl schwerlich die Angaben des Polykrates und des Proclus so gleichmäßig auf den Apostel beziehen und dann in harmloser Naivetät den Aufenthalt des Paulus bei dem Siebenmann und seinen Töchtern zu Cäsarea aus der Apostelgeschichte als bestätigendes Zeugniß anfügen können. Auch Schwegler (Montanismus, S. 283) sah in den Berufungen sowohl des Proclus als des Cajus Appellationen auf die Apostolicität der betreffenden Kirchen.

[illegible] der [illegible] [illegible], [illegible], da man in Ephesus [illegible] mußte, [illegible] das Grab einer dieser Töchter befand [illegible]. Aus welchem Grunde aber soll das Zeugniß des Proclus, des einen Hauptes der Montanisten, größeres Gewicht haben, da [illegible] über das des Polykrates hinausragt, sondern eher etwas jünger angesetzt werden darf? a) Keim's Behauptung,

---

a) Die [illegible] Proclus und Aeschines werden in den Fragmenten der [illegible] antimontanistischen [illegible] gar nicht, sondern erst in den unechten [illegible] zu Tertullian c. 52 erwähnt. Adv. Valentin. c. 5 führt zwar Tertullian selbst den Proculus unter den Bestreitern des Valentin auf, aber erst nach Justin, Miltiades und Irenäus. Sein Gegner Cajus schrieb gegen ihn unter dem Episkopate des Zephyrinus (Euseb. II, 25, 6), also zwischen 202—218; die Art, wie Eusebius (a. a. O.: Πρόκλῳ ἐγγράφως διαλεχθείς. [daher διάλογος III, 32, 4] und ἐπὶ Ῥώμης πρὸς Πρόκλον τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως ὑπερμαχοῦντα κεκινημένος VI, 20, 3, seiner Schrift gedenkt, deutet ohne Zweifel auf die Gleichzeitigkeit beider Männer zu Anfang des dritten Jahrhunderts. Proclus sagt (Euseb. III, 31, 4): μετὰ τοῦτον δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν; Clemens von Alexandrien (ebendas. c. 30, 1; Strom. VI, 52): Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκε; Polykrates (V, 24, 2): Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει, καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη (Prädicat der Prophetin, vgl. § 5 und Valesius zu der letzten Stelle), ἣ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται. Da Polykrates die dritte in Ephesus begrabene Tochter nur als Prophetin bezeichnet, aber nicht als παρθένος, wie die beiden Anderen, darf man schließen, daß sie verheirathet war. Da er endlich in dem Verzeichnisse der in Kleinasien Bestatteten die vierte nicht aufzählt, so läßt sich annehmen, daß sie außer diesem Lande sich verehelicht hat und gestorben ist. Papias hat noch Töchter des Philippus in Hierapolis gekannt, scheint aber nur im Allgemeinen von ihnen geredet zu haben (Euseb. III, 39). Die Art und Weise, wie der antimontanistische Anonymus als wahre Propheten, die nicht in bewußtloser Ekstase geweissagt, nach dem Agabus (Apg. 11, 28; 21, 10), Judas und Silas (15, 32) und den Töchtern des Philippus (21, 9) sofort die philadelphische Ammia und den Quadratus nennt (Euseb. V, 17, 2), zeigt, daß er nur neutestamentliche Notizen mit der kirchlichen Tradition verknüpft hat. Auch die einleitenden Worte: μετὰ τοῦτον in dem Fragmente des Proclus (nach Schwegler wäre an Quadratus oder, was ich für richtiger halte, an einen

olykrates habe eins dieser Gräber für Ephesus „annectirt“, hat
rum nur den Werth einer Vermuthung.

Geradezu in der Luft aber steht die Beschuldigung, auch Poly-
tes habe nicht den Muth gehabt, den Johannes wie vorher
n Philippus einen Apostel zu nennen, als ob nicht die Bezeich-
ng: ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών so deutlich wäre,
ß sie jedes Mißverständniß geradezu ausschlösse! als ob sie nicht
it stärker wäre als das „τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων“ und
nicht matt, überflüssig und geradezu lächerlich gewesen wäre,
nn er nach jenem höchsten Prädicate noch etwas derart zugesetzt
tte! als ob der Ton und die Sprache dieses ganzen Actenstückes
h nur irgendwie die Unsicherheit des bösen Gewissens, das zag-
fte Bewußtsein möglicher Selbsttäuschung oder gar absichtlicher
schung verriethe! Endlich hätte sich Herr Keim ohne großen
harfsinn sagen können, auf welchem Grunde die Reihenfolge be-
ht, in der Polykrates die großen Gestirne seiner Landeskirche
fführt. Es werden ja lauter Entschlafene genannt, die in Asiens
de ruhen und die Auferstehung am Tage der Parusie des Herrn
varten: in erster Linie Philippus, offenbar als der zuerst Heim-
angene, in zweiter Stelle Johannes, den die Tradition der alten
che die übrigen Apostel überleben läßt, hierauf Polykarp, den
seinen Schüler und Hörer nennt, dann erst eine Reihe von
ännern, meist Märtyrer, bis auf Melito, der noch im laodi-
ischen Paschastreite (um 170) Wortführer gewesen war, Alle
e Ausnahme nicht nur jüngere Zeitgenossen des Polykarp, die
nicht um ein oder zwei Jahrzehnte überlebt haben werden, und
re des Polykrates. Mit welchem Rechte sagt denn Herr Keim,
lykrates habe dem Johannes eine Reihe jüngerer, ja ganz junger
tgenossen nahegerückt, da doch seine Aufzählung den Eindruck
nterbrochener Continuität macht und ihr offenbar die Absicht zu
unde liegt, einerseits das Alter, andererseits die Allgemeinheit

---

der von dem eben genannten Anonymus vorher genannten Männer der Schrift zu denken) machen es mir wahrscheinlich, daß auch diese Notiz nicht aus eigner localer Kunde, sondern gleichfalls aus der Apostelgeschichte und der kirchlichen Tradition zusammengeschweißt ist.

der von ihm vertretenen Parteien in Kleinasien durch die Namen der genannten Heimgegangenen darzuthun, die er als Zeugen für sie auftreten läßt? Freilich macht sein Katalog keinen Anspruch auf Vollständigkeit; wie er den Presbyter Johannes nicht nennt, so schweigt er auch von Papias, auf den er sich ohne Zweifel mit demselben Rechte wie auf die Anderen berufen konnte. Man hat daher auch keinen Grund, darauf Schlüsse zu gründen, daß er den Apollinaris mit Stillschweigen übergeht; es wäre sogar nicht unmöglich, daß dieser noch gelebt hat, zumal wenn dieses Actenstück, wie man gewöhnlich annimmt, bald nach Victor's Amtsantritt um das Jahr 190 verfaßt ist.

Irenäus war Zeitgenosse des Polykrates; er hat unter dem Episkopate des Eleutherus (177—190) sein Werk gegen die Häresien verfaßt (Euseb. V, 5, 9), er hat noch im großen Paschastreite seinen Brief an Victor geschrieben; Keim läßt ihn etwa seit dem Jahre 190 erst den Johannes als Apostel Kleinasiens proclamiren, also um dieselbe Zeit, der auch der Brief des Polykrates angehört, und wir sollen nun ganz beruhigt annehmen, Polykrates habe sofort im Interesse seiner nach dem Besitze von Aposteln begierigen Landeskirche diese Proclamation mit beiden Händen ergriffen, sie frischweg auf ihr Banner geheftet und zu ihrem Losungsworte gemacht; ja er habe, an dieser süßen Frucht, die ihm unverhofft in den Schooß fiel, noch nicht ersättigt, obendrein den Diakonus Philippus mit dem Range eines Apostels bekleidet, das Grab einer seiner Töchter unbedenklich für Ephesus annectirt und alle Blößen dieser Annexion mit dem Flickwerk prunkender Rhetorik zugedeckt. Keim nimmt mit Hilgenfeld 166 als Todesjahr Polykarp's an [a]); Polykrates schreibt um oder bald nach 190, er habe 65 Jahre in dem Herrn: er war also, wenn wir dieses Alter von seiner Geburt und nicht erst von den Anfängen seines Christenthums an berechnen, bei Polykarp's Tod etwa vierzig Jahre alt gewesen; er muß ihn wohl persönlich

a) Diese Annahme stützt sich auf die chronologische Notiz am Schlusse des Martyriums, deren Unechtheit von mir (Jahrb. f. D. Theol. VI, 126—133) mit Gründen nachgewiesen worden ist, die ich durch Hilgenfeld's Gegenbemerkungen (in seiner Zeitschrift IV, 289) nicht für entkräftet halten kann.

ıd zwar nicht wie Irenäus als Jüngling, sondern in der vollen eife der Manneszeit noch gekannt — und er soll niemals von m erfahren haben, mit wem er eigentlich in seiner Jugend ver- ırt hat, ob mit dem Presbyter Johannes allein, oder auch mit m Apostel Johannes? Er soll wohl gar nicht darnach gefragt ben, in einer Zeit, wo man bereits in den apostolischen Gemeinden ıen sicheren Anhalt gegen die wuchernde Gnosis an der Feststellung : apostolischen Tradition und der bischöflichen Succession zu ge- nnen suchte und wo Hegesippus in diesem Interesse seine Reise 57—168) von Palästina über Korinth nach Rom anstellte; in ıer Gemeinde wie Ephesus, die unleugbar als apostolische Pflan- ıg schon von Paulus her galt? Auch ihm soll das zweideutige ädicat „Jünger des Herrn", das Papias gleichmäßig dem Pres- er und dem Apostel beilegte, denselben Selbstbetrug wie dem enäus in Gallien gespielt oder er soll sogar den Presbyter mit sem Gewissen als Den, der an der Brust des Herrn geruht, eichnet und darum nicht den Muth gehabt haben, ihm unum- ınden das geringere Prädicat des Zwölfboten beizulegen, und es tte sich in ganz Kleinasien, in dem ganzen Lebenskreise des Po- arp, der noch nicht völlig ausgestorben sein konnte, keine Seele ı so viel Wahrheitsliebe gefunden, um dem Irrthum oder der ge zu widersprechen? Endlich noch die sieben Männer, die aus ıer Familie das bischöfliche Amt in Kleinasien bekleidet, die alle eits als Heimgegangene von ihm bezeichnet werden (ἦσαν ἐπί- σκοποι), die noch sämmtlich Zeitgenossen des Polykarp und des ıpias gewesen sein müssen, auf deren Ueberlieferung (παράδοσις ῶν συγγενῶν μου) er sich als der Erbe dieses ihres geistigen hatzes so feierlich beruft, auch von ihnen soll er nichts Verlässiges er eine Frage, welche für die Zeit eine der brennendsten war, hr erforscht und vernommen haben? In der That, man macht) wundersame Illusionen über die flüchtige Dauer der Tradition, hrend man ihr doch wieder in anderen Fällen eine unvertilgbare ihigkeit der Erinnerung vindicirt, jenes freilich, wo es gilt „der fassung des Evangeliums durch den Zebedaiden den letzten Halt gzuziehen", dieses, wo man das entgegengesetzte Interesse verfolgt, Dionysius von Alexandrien, Eusebius, Hieronymus und den

apostolischen Constitutionen noch späte Zeugen für die unverwischbaren Spuren der Existenz und Wirksamkeit des Presbyters Johannes in der Erinnerung Kleinasiens aufzustellen, weil er nun einmal der Schlüssel sein muß, der das ganze Räthsel löst, der Ariadnefaden, der aus den Irrgewinden dieses Labyrinthes den sicheren Ausgang verheißt. Und doch haben alle diese angerufenen Zeugen keine Traditionen mehr über den Presbyter gehabt: Dionysius glaubt (Euseb. VII, 25, 16) nur aus den beiden Johannisgräbern zu Ephesus schließen zu dürfen, daß es in dieser Stadt noch einen andern Mann (ἄλλον τινά) dieses Namens gegeben habe, weiß aber von seiner Person nichts mehr; Eusebius hat seine ganze Kenntniß von dem Presbyter lediglich aus dem Werke des Papias geschöpft (III, 39, 7), Hieronymus aber aus Eusebius; die Fabel der apostolischen Constitutionen (VII, 46) endlich von dem durch den Apostel Johannes zu Ephesus eingesetzten Bischof Johannes nach dem paulinischen Bischof Timotheus legitimirt ihren Ursprung und ihren Werth schon durch die Erwähnung des smyrnäischen Bischofs Aristion. Wie kann ein Kritiker da von der Zähigkeit der Tradition reden!

8. Von dem Jahre 192 an datirt man die schriftstellerische Thätigkeit des alexandrinischen Clemens. Auch er tritt als Zeuge für die Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien auf, und wenn er damit zugleich die Sage von seiner Verbannung nach der Insel Patmus verbindet, so erklärt sich dies daraus, daß er ebenso wie Origenes die Apokalypse für das Werk des Evangelisten gehalten hat. Aber er erzählt auch bereits (Quis dives salv. § 42, bei Euseb. III, 23) „eine Sage, die ihm nicht Sage, sondern Geschichte ist“, von dem unter Räubern gefallenen und in Verbrechen verhärteten, aber durch die Liebesmacht des Lieblingsjüngers geretteten Jüngling, und versichert, daß Manche noch den Namen der Ephesus benachbarten Stadt und Gemeinde zu nennen wissen, wo es geschehen sei. Ist wohl wahrscheinlich, daß die so junge Kunde von dem erst seit 190 in Gallien proclamirten Apostel Kleinasiens in einem oder zwei Decennien sich nicht nur bis Alexandrien verbreitet, sondern hier aus ihrem fruchtbaren Schooße neue Sagen zur Befriedigung des Ehrgeizes des tra-

ditionslosen und doch so traditionssüchtigen Geschlechtes erzeugt hätte?

9. Doch wir sind nicht auf Wahrscheinlichkeitsgründe allein angewiesen. Keim selbst gibt uns eine Waffe in die Hand, scharf genug, um das leichte Gewebe seiner Beweisführung mit einem Schnitte aufzulösen, und wir wundern uns nur, daß er diesen kritischen Maßstab für seine Entdeckung nicht besser zu verwerthen verstanden hat. Er berichtet uns S. 164: „Apollonius um 170—180 [a]) wußte (Euseb. V, 18, 14) von einem Todten in Ephesus zu erzählen, den Johannes, zwar nicht der Apostel, aber der Apokalyptiker, auferweckte", — und das bietet er uns in aller Harmlosigkeit unmittelbar, ja ganz unmittelbar nach der Versicherung: „von Justin dem Märtyrer bis auf Irenäus und die großen Väter sei die Offenbarung Johannis als Buch des Apostels anerkannt" gewesen! Also wird wohl auch Apollonius in Johannes, dem Verfasser der Apokalypse, den Apostel gesehen haben, oder Herr Keim nenne uns doch gefälligst vor Dionysius von Alexandrien um 260 einen einzigen Vater, der die Apokalypse für ein Werk des Johannes, aber nicht des Apostels, sondern eines Anderen dieses Namens gehalten hätte! Auch Eusebius hat in seinem Referate über Apollonius kein Wort von dem Apokalyptiker Johannes als einer von dem Apostel verschiedenen Persönlichkeit, er sagt nur: „Apollonius hat auch Zeugnisse aus der Apokalypse Johannis angeführt und erzählt, daß ein Todter durch göttliche Kraft vom Johannes selbst (πρὸς αὐτοῦ Ἰωάννου — es steht nicht einmal: πρὸς τοῦ αὐτοῦ I.) in Ephesus auferweckt worden sei." Kein Unbefangener wird verkennen, daß hier der Apostel gemeint ist und allein gemeint sein kann. Die Unterscheidung Keim's zwischen ihm und dem Apokalyptiker, der Zeit des Apollonius völlig fremd, ist auch nur die Ausflucht der Verlegenheit und hat das Interesse an dem Bedenklichen, was in dieser Angabe für seine Ansicht von dem Verlaufe der Dinge liegt, den Leser leicht und unmerklich vorüberzuführen. Aber wie schneidend tritt nun dieses

a) Ueber die chronologischen Verhältnisse vgl. Valesius zu Eusebius (V, 18) und Keim selbst (S. 154, Anm. 2).

Zeugniß seiner Ansicht entgegen: Apollonius, der Bestreiter des Montanismus schon zu der Zeit, da derselbe noch in Phrygien seine erste Blüthe entfaltete (V, 17, 1), und nach den Auszügen des Eusebius aus seiner Streitschrift zu urtheilen, selbst Asiate, kennt schon um 175 den Aufenthalt und die Wirksamkeit des Apostels in Ephesus und weiß einen speciellen Zug von ihr zu erzählen. Also hat auch nicht erst Irenäus seit dem Jahre 190 den Apostel Kleinasiens proclamirt; dieser kann nicht erst aus seiner Verwechselung mit dem Presbyter, dem Jünger des Herrn, als trügerische Phantasmagorie, als wesenlose Luftspiegelung aufgestiegen sein; diese Ueberlieferung, gewiß nicht erst von Apollonius erfunden, ist älteren Datums; Irenäus, dessen in Kleinasien verlebte Knabenzeit Keim wohl etwas zu spät in die Jahre 150—160 setzt, hat sie ohne Zweifel von dort, wo er sie bereits vorfand, mit nach Gallien gebracht und als früh empfangene Kunde in seinem Werke und seinen Briefen an Florinus und Victor niedergelegt.

Doch wenn auch Apollonius schon von der schriftstellerischen Thätigkeit des Irenäus und unabhängig von ihm die Wirksamkeit des Johannes in Ephesus bezeugt, wäre es nicht dennoch denkbar, daß schon bei ihm diese Nachricht lediglich aus einer Verwechselung des Presbyters und des Apostels entstanden sei? Auch dieser Einwurf, den wir uns im Interesse der Gründlichkeit selbst machen, hebt sich, wenn man sich nur die Mühe nehmen will, die näheren Bedingungen zu erwägen. Apollonius zeigt sich als einen namentlich in Ephesus mit allen Verhältnissen vertrauten Mann, denn er verweist seine montanistischen Gegner auf das öffentliche Archiv für Asien, das sich in dieser Stadt befand (V, 18, 9). Er wird also auch in Ephesus seine Kunde über den dortigen Aufenthalt des Johannes empfangen und sie muß daselbst in dem Munde der älteren Leute gelebt haben. Er hat etwa zehn Jahre nach Polykarp's Tode geschrieben, reicht also noch selbst in dessen Lebenszeit hinauf und darf als jüngerer Landes- und Zeitgenosse ihm unbedenklich nahegerückt werden. Jedenfalls wirkten, als er schrieb, dessen

Traditionen bei den Vielen, die ihn noch persönlich gekannt hatten, n voller Frische fort. Wenn darum schon Apollonius die Wirksamkeit des Apostels in Ephesus bezeugt, so ist dies zu einer Zeit eschehen, in der unter dem frischen Eindruck dieser Traditionen ne Verwechselung des Presbyters und des Apostels, die Eineidung des Einen in das Gewand des Anderen, noch nicht denkbar t. Je weiter sich aber die Existenz dieser Tradition in die Zeit es Polykarp und des Papias zurückzieht, desto entschiedener wird ese Verwechselung, die Hypothese des Herrn Keim, zur reinen nmöglichkeit.

Hier ist der Ort, wo wir auf den Brief des Irenäus an den mischen Victor (Euseb. V, 24) etwas näher eingehen müssen. r enthält unter Anderem den Bericht über Polykarp's Reise nach om und seine Verhandlungen mit Anicet in Betreff der Paschafferenzen. Wenn sich der römische Bischof für die Observanz iner Kirche auf die constante Gewohnheit seiner Vorgänger bezog, olykarp dagegen die Berufung auf Johannes, den Jünger des errn, und auf die übrigen Apostel einlegte, mit denen er einst rkehrt und das Pascha nach kleinasiatischem Brauche begangen itte, so kann man vielleicht die Erwähnung mehrerer Apostel als ngenauigkeit des rhetorischen Ausdruckes dem Referenten zur Last zen (doch vgl. Adv. haeres. II, 22, 5 in fine), obgleich auch olykrates auf die apostolische Auctorität des Philippus appellirte, ne daß ihn die Kritik darin des Irrthums zeihen könnte; aber ird man auch den apostolischen Umgang des Polykarp überhaupt s eine bloße Verwechselung, als einen reinen Gedächtnißfehler und ne handgreifliche Unrichtigkeit des Irenäus beurtheilen wollen? ch will keinen Nachdruck auf die immer disputable Frage legen, wohl das Zeugniß des Presbyters Johannes, einer im Abendnde jedenfalls vollkommen unbekannten Persönlichkeit, ein großes ıd entscheidendes Gewicht in Rom haben konnte zu einer Zeit, o man schon auf den apostolischen Ursprung der Gemeinde und rer Traditionen so hohen Werth legte, daß damals Hegesippus diesem Interesse an Ort und Stelle die Succession der römischen ischöfe aufzeichnete, ich frage statt dessen nur: Würde man es ohl in Rom so stillschweigend und ruhig hingenommen haben,

daß Irenäus Apostel und vor Allem den Johannes als die Gewährsmänner des Polykarp für seine heimische Festsitte aufruft, wenn Polykarp selbst dem Anicet nur den Presbyter zu nennen gewußt hätte? Die Paschafrage war eine drängende geworden. Seit Polykarp's Besuch hatte man zwar von Seite Roms die Verschiedenheit der morgenländischen Sitte bis zum Anfang des Episkopates Victor's mit kluger Nachsicht geduldet, aber gewiß nicht aus dem Auge verloren und die Verhandlungen zwischen Anicet und Polykarp sicherlich in treuem Gedächtniß behalten. Dazu besaß man auch alle Mittel. Als Hegesipp in Rom weilte, war nach seiner Aussage (Euseb. IV, 22, 3) Eleutherus Diakon Anicet's; derselbe Eleutherus bestieg nach Soter den römischen Bischofsstuhl; er war der unmittelbare Vorgänger des Victor gewesen und dieser hatte jedenfalls schon unter seinem Episkopate sich mit den obschwebenden kirchlichen Fragen vertraut gemacht. Sogleich nach der Wahl des Eleutherus, noch im Jahre 177, finden wir den Irenäus, damals noch Presbyter, als Ueberbringer eines Schreibens der lugdunensischen Märtyrer in Rom (Euseb. V, 4), und gewiß hat er mit dem römischen Bischofe und seinem Clerus auch über diese Verhältnisse, die seinem Interesse so nahe lagen, da sie mit seinen frühesten Jugenderinnerungen zusammenhingen, sich verständigt. Noch konnten, denn es war kaum 30 Jahre her, im römischen Presbyterium nicht alle Männer ausgestorben sein, die unter Anicet ein Kirchenamt bekleidet hatten und selbst Zeugen der mit Polykarp gepflogenen Unterhandlungen gewesen waren [a]). In Rom mußte man also so gut wie in Lugdunum wissen, auf welches Zeugniß sich Polykarp gestützt hatte, ob auf ein apostolisches oder ein nichtapostolisches, und würde gewiß nicht versäumt haben, einem etwaigen, in dem schwebenden Streite so präjudicirlichen Irrthum des Irenäus

a) Der Verfasser gehört schon über ein Vierteljahrhundert dem Ministerium in Frankfurt an und würde im Stande sein, über alle kirchlichen Vorgänge und Verhandlungen während dieser Zeit verläßige Auskunft zu geben; zwei seiner Collegen könnten es aus einem Zeitraum von 32—34 Jahren; ein dritter ist die lebendige Chronik alles Dessen, was während eines halben Säculums im Collegium geschehen ist und erzählt davon mit aller Treue und Frische. Denkt man sich darin jene Zeiten vielleicht anders?

ofort mit allem Nachdruck zu begegnen. An Roms Widerspruch ätte daher eine Selbsttäuschung in diesem Punkte, wenn sie überaupt denkbar wäre, nothwendig zu nichte werden müssen. Oder ill man lieber zu der Annahme greifen, die ganze zweite Hälfte iefes Jahrhunderts: Irenäus in Gallien, Clemens in Alexandrien, pollonius und Polykrates in Kleinasien, Anicet und Victor in Rom, am Ende Polykarpus selbst, seien ohne Ausnahme demselben rrthum erlegen und hätten, geblendet durch das neckische Prädicat Jünger des Herrn", den Presbyter für den Apostel gehalten? lenn nach Schopenhauer eine richtige Hypothese „nur der wahre id vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache ist", wie sie r Denker „in ihrem eigentlichen Wesen und innerem Zusammenmge intuitiv aufgefaßt hat", wenn insbesondere die historische Hypoese darin ihr Kriterium hat, daß sie die geschichtliche Thatsache in r Totalität aller ihrer Momente zu ihrem treffenden Ausdruck id ihrem überzeugenden Rechte bringt, so darf gewiß die neue ıthüllung, um welche Keim die johanneische Frage bereichert hat, a Anspruch auf diesen Namen nicht erheben. Dagegen halte ich trotz seiner Zweifel (S. 166) für ein wirkliches „Zeichen historischer Kritik", daß die Tübinger Schule wenigstens am „Apostel einasiens" unerschütterlich festgehalten hat.

Ich kehre noch einmal zu Apollonius zurück. Ich kann nämlich Vermuthung nicht bergen, daß die von ihm berichtete Auferweckung es Todten durch Johannes zu Ephesus nur eine andere Version Sage von dem bei Ephesus durch Johannes geretteten Jüngg ist; denn noch in der Erzählung des Clemens von Alexandrien, der Referent ausdrücklich als eine überlieferte und im Gedächtbewahrte (λόγον παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμέν) d. h. als eine alte bezeichnet, wird von dem gefallenen und lorenen Jüngling gesagt: „Er ist gestorben, er ist Gott gestorben", egen der gerettete ein Merkmal wahrer Palingenesie, eine von hannes aufgestellte Trophäe der sichtbaren Auferstehung (γνώμα παλλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως βλεπομένης) annt. Ich wage sogar zu glauben, daß in der letzteren Sage ursprüngliche Wurzel zu suchen ist, aus der erst die Gestalt, der sie bei Apollonius auftritt, als secundäre Formation sich

entwickelt hat [a]). Ist meine Vermuthung begründet, dann verliert sich die Tradition von dem Aufenthalte des Apostels Johannes in Ephesus in eine sehr frühe Zeit zurück und ihr Alter wird kaum zu bezweifeln sein.

10. Ich darf zum Schlusse mir wohl noch die Frage erlauben, was nach Abzug aller „Scheingründe“ und Velleitäten von Herrn Keim's Untersuchung noch stehen bleibt? Ich glaube, höchstens einige Verwechselungen des Presbyters und des Apostels Johannes, die dem Irenäus in Einzelheiten begegnet sein mögen, und die Thatsache, daß wir in den Fragmenten des Papias nur die Wirksamkeit des Presbyters in Kleinasien ausdrücklich bezeugt finden, bei Irenäus nur die des Apostels. Diese längst bekannte Thatsache berechtigt nicht zu einem so weitgreifenden Schlusse, wie ihn Keim gezogen hat, zumal Irenäus mit Papias nicht in directem Widerspruch steht, sondern selbst die Stelle bietet, an welcher sich die von ihm nicht erwähnten unmittelbaren Gewährsmänner des Papias, Aristion und der Presbyter, ohne Zwang und Künstelei einfügen (oben Nr. 6). Jene Verwechselungen aber, um die man gleichfalls längst gewußt hat, erklären sich um so leichter, wenn zwei Objecte räumlich und zeitlich nebeneinander existirt haben, die man verwechseln konnte. Da aber die Anwesenheit des Apostels in Ephesus schon vor der schriftstellerischen Thätigkeit des Irenäus durch Apollonius constatirt ist, dessen Leben noch bis in die Zeiten des Polykarp und Papias

a) Papias scheint die ephesinische Todtenerweckung des Johannes noch nicht gekannt zu haben; er hätte sie sonst sicher mit der hierapolitanischen des Philippus als Erfüllung des λόγιον κυριακόν (Matth. 10, 8) verbunden, da beide die zwei in der Tradition so enge verbundenen Apostel Kleinasiens gleichmäßig verherrlichen, und Eusebius hätte sich dann für jene That des Johannes gewiß nicht erst auf das spätere Zeugniß des Apollonius, sondern schon auf das frühere des Papias gestützt. Ist somit der jüngere Ursprung der Sage außer Zweifel und doch nicht anzunehmen, daß sie in den zehn bis zwölf Jahren zwischen dem Tode des Papias und dem Berichte des Apollonius rein aus der Luft gegriffen worden sei, so läßt sich ihre Grundlage auch nur in der Erzählung vom geretteten Jüngling mit Wahrscheinlichkeit nachweisen und diese, die bereits Clemens als alte Tradition bezeichnet, wird als die ältere und ursprüngliche Form beurtheilt werden müssen.

hinaufreicht, so fällt jeder scheinbare Grund weg, den Irenäus für den Urheber der von ihm befolgten Ueberlieferung zu halten und ihr den Charakter alter Erinnerung abzusprechen. Wir sehen uns also noch immer auf demselben Punkte, auf dem wir uns vor Keim's Untersuchung wußten. Wir stehen allerdings nur einer Ueberlieferung gegenüber, von der wir vor dem Jahre 160 keine Spur finden, weil man vor diesem Zeitpunkte nichts über die Apostel schrieb oder das Wenige, was man von ihnen gelegentlich erwähnte, meist aus dem N. T. schöpfte, die aber als die glaubwürdigste beurtheilt werden darf, welche wir über einen Apostel besitzen, und von dieser Zeit an durch die übereinstimmenden Zeugnisse der Thatsachen und Urkunden bestätigt wird. Einen größeren Anspruch darf man an die Glaubwürdigkeit von Traditionen nicht machen, als daß die zweite oder dritte Generation einstimmig für sie eintritt und daß sie von den gleichzeitigen schriftlichen Aufzeichnungen keinen Widerspruch erfahren. Argumenta ex silentio haben gegen sie kein Recht, denn wenn sie durch gleichzeitige Schriftsteller bestätigt wären, würden sie eben keine Traditionen mehr sein. Diese Tradition hat aber noch überdies die starke Stütze, daß wir in Polykarp die einfache Vermittlung kennen, durch welche sie der folgenden Generation zugekommen ist.

Wenn Herr Keim (S. 167) mit den Worten schließt: „Wir haben den Doppelgänger hiermit aufgelöst, und es bleibt abzuwarten, ob man wagen will, ihn wieder aufzuwecken und den Text des Papias auf's Neue zu mißhandeln", so spricht er damit ein Bewußtsein von Unfehlbarkeit aus, um das ihn kein Forscher beneiden wird, der die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgaben und Probleme ohne Unterschätzung kennt. Wenn er ferner siegesgewiß ausruft: „So ist der Abfassung des Evangeliums durch den Zebedaiden auch der allerletzte Halt weggezogen", so verräth er damit das Interesse, durch welches er die Richtung seiner Untersuchung bestimmen ließ, und der „Muth", der ihn trotzdem nicht verlassen hat, ist umsomehr zu bewundern. Wenn er endlich an den bescheidenen fleißigen Zahn die Mahnung richtet: „Möchte er Talent und Fleiß besser verwenden!" so scheint auch das nur zu den „lebhaften Frontstellungen" zu gehören, die sich nach der Vorrede sogar Nahestehende,

wie Holtzmann und Weizsäcker, zurechtlegen sollen, die sich aber gegen Fernerstehende geradezu in Urtheilen, wie „Unverstand, Eigensinn, Kindereien, Verschrobenheit“ und dergleichen breit machen.

Was das Keim'sche Buch überhaupt betrifft, so weiß ich mich frei von jeder Antipathie gegen die darin niedergelegten Forschungen und bin weit davon entfernt, seine Bedeutung zu unterschätzen. Daß es die Resultate vielseitiger und gründlicher Studien enthält, daß es des Neuen, Interessanten und Belehrenden viel bietet, daß es Fragen anregt, die nicht gewissenhaft genug erwogen werden können, daß insbesondere seine Anschauung von Jesu, obgleich nur vom rein geschichtlichen Standpunkte ausgehend, eine sittlich ernste und durchaus würdige ist, werden alle Beurtheiler, die sich selbst ehren, anerkennen, auch wenn sie sich mit der kritischen Methode des Verfassers nicht immer befreunden können. Wo nicht die Tendenz und das Vorurtheil ihn befangen macht, da zeigt er meist scharfen Blick, vorsichtige Besonnenheit und sicheres Maß. In dieser Untersuchung haben ihn seine schützenden Mächte verlassen. Ich bin ihr entgegengetreten, nicht im apologetischen Interesse für die johanneische Abkunft des Evangeliums — eine Frage, deren Schwierigkeit ich kenne und die ich bis jetzt nach ihrem Für oder Wider noch für ungelöst halte —, sondern in dem Wunsche, dazu beizutragen, daß die Unbefangenheit, ohne welche der Wissenschaft ihre Lösung unmöglich gelingen kann, nicht durch Schwierigkeiten verwirrt werde, die auf reiner Fiction beruhen und nur dazu dienen können, das Urtheil zu verrücken und irrezuleiten.

Nachtrag: Wenn der Verf. unter Nr. 2 den 1. Johannes- und den 1. Petrusbrief „bestritten“ genannt hat, so muß er dies berichtigen: auch Eusebius stellt sie unter die *ὁμολογούμενα*; aber um so auffallender erscheint es, daß er den Grundsatz, den er III, 3, 3 für die *ἀντιλεγόμενα* ankündigt, nämlich anzugeben, welche Schriftsteller sie benutzt haben, gerade an diesen Briefen ebenso constant zur Anwendung bringt, als an der Apokalypse, deren Authentie ihm zweifelhaft war.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Nochmals über Galater 2, 6

von

Diak. D. Burk in Schw.-Hall.

Der Erklärung von Gal. 2, 6, welche ich im vierten Hefte des Jahrgangs 1865 dieser Zeitschrift der öffentlichen Beurtheilung vorlegte, hat im dritten Hefte des Jahrgangs 1866 Herr Professor Märcker in Meiningen einige Einwendungen entgegengehalten, welche eine Rechtfertigung meiner Auffassung als nicht überflüssig erscheinen lassen.

Die erste Einwendung ist eine sprachliche, daß nämlich *προςανέθεντο* die von mir angenommene Bedeutung: „sie haben hinzugefügt", „noch dazu aufgelegt", nicht haben könne, welche vielmehr nur dem Activ dieses Wortes zukomme, daß auch bei dieser Erklärung die Beziehung von *προςανέθεντο* zu *ἀνεθέμην* V. 2 unberücksichtigt bleibe. Die zweite Einwendung betrifft den Gedankenzusammenhang. Mit meiner Auffassung, wonach die Gegner Pauli, wenn sie auch seine Autorität nur als eine abgeleitete gelten lassen, doch zugeben, daß er von den Uraposteln anerkannt worden sei, soll der Umstand, daß sich Paulus V. 7—9 so sehr bemühe, seine Anerkennung durch jene drei Apostel erst nachzuweisen, im Widerspruch stehen.

Es fragt sich, ob diese Einwendungen von solchem Gewichte sind, daß dadurch die von mir gegebene Erklärung unmöglich gemacht wird.

Gern gestehe ich zu, daß sich weder in der classischen, noch in der späteren Gräcität eine Stelle findet, in welcher das Medium *προςανατίθεσθαι* die Bedeutung „hinzufügen" hätte. Ebensowenig aber ist mir eine Stelle bekannt, wo es „noch hinzu vor-

legen“ hieße in dem von Märcker angenommenen Sinne: „eine weitere Belehrung ertheilen“. Vielmehr ist die Bedeutung des Mediums: „sich Einem anvertrauen, ihn um Rath fragen über etwas“, z. B. *προςανατίθεσθαι τοῖς μάντεσι*. Ebenso in unserem Briefe 1, 16; also: „Belehrung suchen“, nicht: „Belehrung ertheilen“. Auch das einfachere und häufigere Verbum *ἀνατίθεσθαι* hat in den beiden neutestamentlichen Stellen, in denen es vorkommt, Apg. 25, 14 und Gal. 2, 2, nicht die Bedeutung „Jemanden über etwas Mittheilung machen“ im Allgemeinen, oder gar um ihm Belehrung zu ertheilen, sondern: „etwas der Beurtheilung, der Entscheidung Jemandes vorlegen“ (vgl. Apg. 25, 26). Daß aber diese Bedeutung „Jemand etwas zur Entscheidung vorlegen“ an unserer Stelle nicht passe, ist an sich klar, auch hat meines Wissens noch kein Ausleger dieselbe hier geltend gemacht. Da man also nicht umhin kann, eine vom sonstigen, gesicherten Sprachgebrauch abweichende Bedeutung hier anzunehmen, so dürfte es in der That am nächsten liegen, die Medialform im Sinne des Activs zu fassen, was auch bei einigen anderen Stellen des N. T.'s nothwendig ist (siehe die Beispiele bei Winer, S. 299). Ja gerade das Medium *ἀνατίθεσθαι* hat auch in der classischen Gräcität hin und wieder die active Bedeutung: „aufladen“; vgl. Xenoph. Cyr. 8, 5, 3: *ἀνατίθενται ἄλλοι τὰ σκεύη ἐπὶ τὰ ὑποζύγια*, und Anab. 2, 2, 4 ebenfalls vom Beladen der Lastthiere.

Hiernach bestätigt auch der Sprachgebrauch die Ansicht, welche sich mir bei meiner früheren Arbeit aus dem Gedankenzusammenhang des Briefes ergab, daß „bei *προςανέθεντο* schwerlich mit Meyer an Belehrungen zu denken sei“. Ich sagte absichtlich schwerlich, denn als unmöglich möchte ich die Meyer'sche Auffassung nicht bezeichnen. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß „meine Erklärung an der gegebenen Auslegung von *προςανέθεντο* streng festhalten müsse, um ihre Haltbarkeit zu behaupten“. Selbst wenn Meyer's Auslegung von *προςανέθεντο* die richtige wäre, so wäre deshalb meine Erklärung von *οἱ δοκοῦντες εἶναι τι* nicht unhaltbar. Der Sinn des Verses wäre dann: „von Seiten der Geltenden etwas, d. h. ein Verkündiger des Evangeliums, zu sein, von ihnen mein Evangelium zu haben, darauf lege ich keinen Werth (wie etwa die Irrlehrer thun), denn mir haben die

Geltenden keine weiteren Belehrungen ertheilt". Auch so wäre der Satz mit γὰρ eine passende Erläuterung zu dem Satze: ἀπὸ — διαφέρει.

Gehen wir nun über auf das, was Herr Professor Märcker in sachlicher Beziehung gegen meine Erklärung geltend macht. Wir werden hier am ehesten zu einer Entscheidung kommen, wenn wir von der Frage ausgehen: welches ist die Antithese der Gegner, gegen welche sich Paulus in unserem Abschnitte vertheidigt? Märcker findet dieselbe in dem Satze, die von Paulus vorgetragene Lehre sei unecht und unvollständig. Paulus weise nun nach, seine Lehre sei echt, weil die drei Urapostel sie gebilligt; sie sei vollständig, weil sie ihm keine ergänzenden Belehrungen mitzutheilen gehabt haben.

Hiegegen habe ich zunächst das Bedenken, daß Paulus in Cap. 2 noch nicht von der von ihm vorgetragenen Lehre redet, sondern noch, wie im ersten Capitel, von seiner Person, wie schon die durch ἔπειτα δὲ vermittelte enge Verknüpfung beider Capitel zeigt. Erst mit dem dritten Capitel, wo sichtlich ein neuer Abschnitt beginnt, wird auf die Lehre übergegangen. Sodann wird zwar V. 2 des Umstandes erwähnt, daß Paulus den Uraposteln sein Evangelium zur Beurtheilung vorgelegt; aber gerade das, worauf nach Märcker das Hauptgewicht fiele, daß nämlich die Apostel dasselbe seinem Inhalte nach gebilligt, ist gar nicht ausgesprochen. Endlich wäre offenbar die Behauptung, daß ihm die Urapostel keine weiteren Belehrungen ertheilt, eher ein Beweis gegen, als für die Vollständigkeit der Lehre des Paulus. Handelte es sich ja doch um den Satz, daß seine Lehre jetzt vollständig sei, nicht daß sie es von Anfang gewesen. Für jenen Satz aber hätte er den Beweis in einer für die Gegner sicherlich viel überzeugenderen Weise geführt, wenn er hätte erklären können: „was mir anfangs noch mangelte, das haben die δοκοῦντες durch ihre Belehrungen ergänzt". Der Satz: „sie haben mir keine weiteren Belehrungen ertheilt" (es ist wohl zu bemerken, daß es nicht heißt: sie hatten mir keine Belehrungen zu ertheilen), mußte ja den Gegnern den Einwurf nahe legen: eben deshalb ist Deine Lehre unvollständig.

Kann also die Antithese der Gegner nicht wohl die von Märcker angenommene sein, handelt es sich überhaupt hier zunächst nicht

um die Lehre, sondern um die Person, so ist nur ein Zweifaches möglich: entweder die Gegner behaupten: „ein Verkündiger des Evangeliums, ein Apostel in weiterem Sinne, ist nur Derjenige, welcher seine Vollmacht auf die Urapostel zurückführen kann; das kannst Du nicht, also erkennen wir Dich nicht als berechtigten Verkündiger des Evangeliums an“; oder ihre Einrede lautete: „ein Apostel ist nur, wer unmittelbar von Gott und Christo berufen ist; das ist bei Dir nicht der Fall, da Du vielmehr erst durch die Anerkennung der Urapostel Deine Würde erlangt hast; also erkennen wir Dich, wenn auch vielleicht als einen untergeordneten Lehrer des Evangeliums, doch nicht als mit apostolischer Auctorität ausgerüstet an!“

Daß nun die Gegner auf den ersteren Standpunkt sich nicht stellten, scheint mir 1, 11 f. und die ganze Entwicklung von 1, 1[illegible] an zu beweisen. Denn hätten sie dem Paulus vorgeworfen: „[illegible] Urapostel haben Dir keine Vollmacht gegeben“, wozu brauchte [illegible] dann eben diesen Umstand, daß er zu den Urapostelu in keine Beziehung getreten sei, so ausführlich nachzuweisen, wie er am [illegible]nannten Orte thut? Seit dem sogenannten Apostelconcil handelt es sich bei Paulus gegenüber von seinen Gegnern nicht sowohl [illegible] seine Anerkennung durch die Urapostel — diese lag als unwi[illegible]sprechliche Thatsache vor —, als vielmehr um seine unmittel[illegible] Berufung durch Christum und die darauf sich gründende apo[illegible]lische Würde im engeren Sinne. Das sehen wir u. A. aus 1 [illegible] 9, 1. 2 Kor. 10, 7. Wir müssen überhaupt die Meinung, als [illegible] diese Irrlehrer in einer so nahen Beziehung zu den Urapostelu [illegible] standen, oder auch nur eine solche vorgegeben hätten, aufge[illegible] Beyschlag hat in seiner Arbeit „Ueber die Christuspartei in [illegible]rinth“ (Stud. u. Krit. 1865, II.) treffend gezeigt, wie die [illegible]handlungen Apg. 15 „ein unabhängigeres, von der Autorität [illegible] Urapostel losgelösteres Auftreten der strengeren Judaisten“ nach [illegible]zogen. „Sie hörten, ohne sich von der Verbindung mit jenen Au[illegible]täten loszusagen, auf, die Sache des Judenthums lediglich auf [illegible] Namen zu stellen.“ Sie meinten, wenn Paulus, ohne zu [illegible] Zwölfen zu gehören, „in eigenem Namen lehren und wirken dürf[illegible] so haben sie mindestens dasselbe Recht. Daher suchen sie, wor[illegible] ich schon in meiner früheren Arbeit hinwies, ihren Ruhm in ei[illegible]

den Apostel verkleinernden Vergleichung mit ihm (6, 4). Eine solche wäre ihnen aber gewiß ferne gelegen, wenn Paulus ihnen als in jeder Beziehung unberechtigt gegolten hätte. Wenn sie sich als Solche hinstellen wollten, die Etwas sind (6, 3), indem sie sich mit ihm vergleichen; so müssen sie zugegeben haben, daß auch er Etwas sei; nur als einen durch seine apostolische Würde vor ihnen ausgezeichneten Mann wollten sie ihn nicht gelten lassen.

Demnach hatte Paulus bei Bekämpfung seiner Gegner nachzuweisen, daß er, wie dieser Gedanke ja gleich an die Spitze des Briefes gestellt wird, seine Autorität nicht von Menschen habe, sondern ein durch Christum und eben darum durch Gott selbst berufener Apostel sei. Das wird im ersten Capitel aus der Geschichte seiner Berufung erwiesen. Das zweite Capitel liefert sodann den Nachweis, daß auch die Beziehungen, in welche er später zu den Uraposteln getreten sei, keine Abhängigkeit von denselben, kein Aufgeben seiner unmittelbar apostolischen Würde in sich schließen. „Es handelte sich", zeigt er V. 1—10, „dabei nicht darum, daß ich von jener Seite her etwas erst geworden wäre, mir eine Würde von ihnen verleihen oder eine Verpflichtung durch sie hätte auflegen lassen, sondern nur darum, daß sie meine apostolische Würde, welche ich als etwas von Gott Anvertrautes schon hatte (man beachte das Perfekt πεπίστευμαι) und welche der des Petrus völlig coordinirt ist (καθώς), auch anerkannten."

Paulus bemüht sich also V. 7—9 nicht, seine Anerkennung durch die Urapostel nachzuweisen, vielmehr das will er nachweisen, daß diese Anerkennung nichts weiter gewesen sei, als eben nur die Anerkennung eines thatsächlich schon bestehenden Verhältnisses. „Die einzige Verpflichtung", fährt er fort, „welche ich dabei übernahm, ist die, der Armen zu gedenken. Daß aber hierin keine Verleugnung meiner Selbständigkeit lag, geht schon daraus hervor, daß ich eben das schon vorher aus eigenem Eifer gethan hatte." Nur bei dieser Fassung erklärt sich das αὐτὸ τοῦτο in V. 10 auf ungezwungene Weise. Daß aber der Aorist namentlich im Relativsatze das Plusquamperfekt vertritt, darüber siehe Winer (S. 318). Und daß Paulus ein Recht hatte zu der Behauptung, er habe schon vorher eifrig der Armen in Jerusalem gedacht, sehen wir aus Apg. 11, 29 f. Die in V. 10 mit μόνον eingeführte Verpflichtung, welche offen-

bar eine Einschränkung des mit οὐδὲν προσανέθεντο ausgesprochenen Gedankens enthält, ist uns überdies ein weiterer Beweis, daß es sich auch bei dem letzteren Ausdrucke nicht um Belehrungen, sondern um ein mit der Uebertragung einer Würde verbundenes Auflegen einer Verpflichtung handelt.

Mit V. 11 geht der Apostel dann einen Schritt weiter, indem er zeigt, daß die δοκοῦντες nicht nur, wie er V. 2 erklärt hatte, κατ' ἰδίαν seine Gleichberechtigung anerkannt haben, sondern daß er dieselbe auch ἔμπροσθεν πάντων (V. 14) thatsächlich erwiesen habe, indem er dem Petrus, wie einst den ψευδάδελφοι, gegenüber die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου geltend machte (vgl. V. 5 mit 13).

Hiermit glaube ich nachgewiesen zu haben, daß meine Auslegung von V. 6 dem Gedankengange des Apostels wohl entspricht, und füge nur noch bei, daß bei der eben dargelegten Auffassung dieses Gedankenganges eine doppelte Schwierigkeit sich hebt, welche mir bisher nicht in befriedigender Weise gelöst worden zu sein scheint. Warum legt Paulus (1, 19 f.) ein so großes Gewicht darauf, daß er in Jerusalem nur Petrus und Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe? Und warum erwähnt er, wenn, wie jetzt wohl als erwiesen gelten darf, 2, 1 ff. von der Apg. 15 berichteten Reise nach Jerusalem handelt, nicht auch derjenigen, welche Apg. 11, 29 f. angeführt wird? Wer von der Ansicht ausgeht, Paulus wolle nachweisen, daß ihm die Urapostel keine ergänzenden Belehrungen ertheilt haben, kann diese beiden Fragen nur in gezwungener Weise beantworten. Belehrungen hätte er in der That von Petrus und Jakobus ebensogut erhalten können, wie von sämmtlichen Aposteln, und zu Belehrungen hätte die Apg. 11, 29 f. erwähnte Anwesenheit in Jerusalem ebensogut Gelegenheit geboten, wie die Cap. 15 berichtete. Er konnte also dieselbe, wenn sie wirklich stattfand, gar nicht mit Schweigen übergehen, ohne den Verdacht zu erwecken, gerade damals seien die Belehrungen, die er in Abrede zieht, erfolgt. Daher bleibt Denen, die an Belehrungen denken, nichts übrig, als entweder die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte preiszugeben, oder sich mit der Ausflucht zu helfen, bei der (Apg. 11, 29) erzählten Veranlassung sei Paulus gar nicht nach Jerusalem, sondern nur in die jüdischen Landstädte gekommen.

Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man annimmt, daß es

ich von der Uebertragung einer **Würde** handelte. Eine solche konnte der Natur der Sache nach nur von der Gesammtheit des Apostolats ausgehen und nur in feierlicher Versammlung der Apostel geschehen; somit war an sie weder bei der Besprechung mit einem oder dem anderen Apostel (1, 18 ff.), noch bei einer blos gelegentlichen, sonst nicht erwähnten Anwesenheit in Jerusalem (Apg. 11, 29) zu denken; wohl aber mochte an die Anwesenheit Pauli bei der so hochbedeutsamen Versammlung (Apg. 15) von seinen Gegnern der Vorwurf geknüpft werden, erst damals sei ihm seine amtliche Autorität übertragen worden. Dies der Grund, weshalb er einerseits (1, 19 f.) ausdrücklich versichert, außer Petrus und Jakobus keinen Apostel gesehen zu haben, andererseits die Reise (Apg. 11, 29) unerwähnt lassen kann.

Darf ich mir zum Schlusse noch einige Bemerkungen über die von Herrn Professor Märcker aufgestellte Erklärung von 2, 6 erlauben, so bleibt der Uebelstand, welcher mir alle bisherigen Auslegungen dieses Verses als unbefriedigend erscheinen läßt, daß nämlich der Ausdruck *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* besonders bei Vergleichung mit 6, 3 etwas Wegwerfendes habe, auch bei der seinigen bestehen, und wenn er dagegen unter Hinweisung auf Meyer erklärt, in dem genannten Ausdruck liege nicht die geringste Herabsetzung, so gestehe ich, daß mich in diesem Punkte Meyer's Nachweis nicht befriedigt, und dasselbe Gefühl scheint der Aeußerung des Herrn Professor Weizsäcker zu Grunde zu liegen, daß die Art, wie sich Paulus hier über die Urapostel ausdrücke, mit seiner im Uebrigen gegen sie bewiesenen Haltung contrastire.

Zu dieser Schwierigkeit, welche die Erklärung Märcker's mit allen früheren gemein hat, kommt dann aber noch eine ihr eigenthümliche. Die von ihm vertheidigte Verbindung der Worte *ἀπὸ* — — *εἶναί τι* mit dem Vorhergehenden scheint mir nämlich manchen Bedenken zu unterliegen. Der Gedanke: „wir gaben den falschen Brüdern nicht nach, damit die Wahrheit des Evangeliums dauernd bleibe bei euch, **was aber freilich nur möglich war durch die Autorität der** *δοκοῦντες*“, wäre doch ein weit hergeholter. Jedenfalls dürfte der vermittelnde Gedanke nicht fehlen: „wie wir nicht nachgaben, so **setzten wir auch einen entsprechenden Beschluß der** *δοκοῦντες* **durch**, damit so durch ihre Autorität

die Wahrheit des Evangeliums dauernd bliebe bei Euch". Wo ist ferner in den Worten des Apostels der von Märcker eingeschaltete Gedanke: „was aber nur möglich war", auch nur angedeutet? Ebensowenig vermag ich dann in der zweiten Hälfte des Verses einen Beweis dafür zu finden, „daß Paulus in der apostolischen Würde jenen Dreien ganz gleich stehe". Daß die Worte ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει nothwendig den Gedanken voraussetzen: „ich stehe mit ihnen auf gleicher Höhe", möchte ich bezweifeln. Auch Einer, der sich seiner niedrigeren Stellung wohl bewußt ist, kann von einem Anderen sagen: „seine hohe Stellung ist für mich von keinem Belang". Jedenfalls durfte der Hauptsatz, um den es sich handelt, doch nicht blos vorausgesetzt, er mußte auch ausgesprochen werden, wenn er durch das folgende γὰρ begründet werden wollte.

Auch sprachliche Härten scheint mir diese Erklärung zu haben. Daß einem bereits vollendeten Satze eine Bestimmung mit δὲ angefügt wird, kommt freilich häufig genug vor; daß aber dieses δὲ die Bedeutung „aber freilich nur" haben könne, wird sich kaum nachweisen lassen. Namentlich aber scheint mir die Verbindung von διαμένειν mit ἀπὸ eine allzugewagte. Wohl hat ἀπὸ die Bedeutung: „von Seiten", oder „durch die Autorität", und Verbindungen, wie εἶναί τι ἀπό τινος, παθεῖν ἀπό τινος haben durchaus nichts Auffallendes. Dagegen weist Winer (S. 444) mit Recht darauf hin, daß ἀπὸ nie dastehe, wo der Inhaber (oder Urheber) als unmittelbar selbstthätig zu denken sei. Ἡ ἀλήθεια διαμένει ἀπὸ τῶν δοκούντων könnte also etwa bedeuten: „vermöge ihres Ursprungs von den δοκοῦντες hat die Wahrheit Bestand", nicht aber: „durch eine einzelne That bewirken die δοκ. den Fortbestand der Wahrheit". — Diese letztere Bedeutung aber müßte nach Herrn Professor Märcker's Auslegung für unsere Stelle postulirt werden.

Ob die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten, welche der Auffassung meines geehrten Herrn Gegners entgegenstehen, geringer sind als diejenigen, welche er der meinigen gegenüber geltend gemacht hat, oder ob am Ende wir Beide mit dem traditionellen Anakoluth uns zufrieden zu geben Ursache hätten, mögen Andere entscheiden.

Recensionen.

1.

Franzisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V. Aus Originalacten des Inquisitionstribunals zu Toledo dargestellt von Eduard Böhmer. Leipzig, Hässel. 1865. 8⁰.

Eine Schandsäule hat in Valladolid Jahrhunderte lang die Stätte der Wohnung der Cazallas bezeichnet. Sie war verdammt worden, niedergerissen und dem Boden gleichgemacht zu werden. Denn hier waren die lutherischen Ketzer zusammengekommen, um Versammlungen zu halten gegen den heiligen, katholischen Glauben und die römische Kirche. Das Geschick dieses Hauses bildet das Schicksal reformatorischer Regungen in Spanien ab.

Es war Anfangs Juni 1523, als sieben Tage lang Morgens und Abends ein Mönch an das Haus pochte; immer ward er abgewiesen. Frai Franzisco Ortiz war der Bittende. Sohn des Mayordomo beim Gesandten Rojas in Toledo, war er von den bedeutenden Theologen Clemente, Carrasco, Ziruelo, Miranda zu Alcala in die Scholastik eingeführt. Von Jugend an geneigt, Menschen zu fliehen und still zu leben, nahm er das Franziscanerkleid. Schon früh wurden ihm Predigten übertragen. Das Volk von Alcala liebte ihn und folgte seinem mächtigen Wort. Niemand hätte gewagt, Bischöfen zu sagen, was er furchtlos aussprach, überzeugt, wie er war, auch die Berggipfel könne das Feuer des Weltsinns und der Eifersucht rühren. Dabei ist er unermüdet in Werken

katholischer Frömmigkeit. Meilenweit wandert er um das Glück, eine Messe zu lesen. Alle, die sich trennen vom Willen Gottes und vom Gehorsam der katholischen Kirche, verabscheut er, zumeist die verdammte lutherische Secte, die behaupte, jeder Laie könne Messe lesen wie ein Priester.

Aber unbefriedigt von seinem Wissen und Können schmachtete er nach der Erfahrung eines erweckten, inneren Lebens. Führer dazu hatte er gesucht. Allen, die der Ruf ihm nannte, war er nachgegangen. Das Gewünschte war nicht erschienen, das Verlangen, die Wahrheit zu erfahren, um ihr zu folgen, unbefriedigt. Man wies ihn nach Valladolid zu Franzisca Hernandez, der großen Lehrerin des inneren Lebens. Er reiste hin, suchte die Wohnung der Cazallas auf, die Franzisca theilte, und erbat lange umsonst Einlaß. „Er ist ein großer Prediger, der schon im Generalcapitel zu reden hatte", bemerkten fürbittende Freunde. „Wenn er das ist, so gehe er auf die Kanzel", erwiderte die Gebetene. Endlich empfing sie ihn mit den Worten: „Ihr könnt Euch versichert halten, daß Ihr durch Gottes Hand hereinkommt."

So stand ihm in zarter, einfacher, schlichter Erscheinung das Mädchen gegenüber, von dem das Gerücht sagte, es sei von Kind auf eine Dienerin Gottes gewesen, nie habe sie eine Todsünde begangen. Franzisca lebte als Laienschwester, ohne Gelübde, von ihrem Vermögen, in stiller Umgebung. Ehrfurchtsvoll wie einer Heiligen nahte man ihr, um irgend eine Aeußerung ihres reichen, inneren Lebens zu empfangen. Sie war Mystikerin wie die heilige Teresa. Durch die Gnade war in ihr das Vermögen mächtig entwickelt, die Kraftwirkung der dem Geiste unmittelbar nahe gebrachten Wahrheit zu erfahren. Nicht durch discursives Denken, sondern in unmittelbarer Anschauung erkannte sie den dargebotenen Schriftinhalt, liebte und genoß das unmittelbar Geschaute. Dieses Erkennen, dieser Genuß gab ihr eine unvergleichliche Herzensgewißheit von den göttlichen Dingen, enthüllte ihr den vollen Inhalt der Thatsachen, durch die die göttliche Liebe sich uns kund gethan hat, und sie versetzte sich mit denselben durch beständige Vergegenwärtigung in Lebensgemeinschaft. Was käme an Innigkeit, Wärme und Tiefe diesem Erleben gleich? Welche Erkenntniß erreichte

solches lichte, umfassende Durchschauen des Wortes Gottes? Franzisca sah sich in eine neue Welt versetzt, als die Gnade das Vermögen unmittelbaren Anschauens, Genießens und Erkennens entband, als sie damit die Schriftwahrheit sich aneignete. Die Süßigkeit der freien Liebe zu dem angeschauten Kleinod pries sie mit begeisterten Worten. Durch den Eindruck des mit ganzer Kraft wirkenden Gutes fühlte sie sich von heiliger Liebe entflammt. Beständig waren ihr die größten Liebesoffenbarungen Gottes gegenwärtig. Nicht im Schatten der Vergangenheit schwebten sie, blieb Christus und die Thatsachen seines Lebens. Sie leuchteten dem unmittelbar anschauenden Geistesauge, übten unverrückt ihre Wirkung, alles Leben des Herzens in der Liebe zu Jesu zu concentriren und zu festigen.

Die innere Herrlichkeit durchleuchtete Franzisca's Aeußeres. Einen unauslöschlichen Eindruck ließ sie zurück. Wer einmal mit ihr verkehrt, den führte ein mächtiger Zug ihr wieder zu. Man fühlte von ihrem Herzen eine Anziehungskraft ausgehen, die so eigenthümlich erquickte, daß man stets sich darnach sehnte. Suchende Seelen hatten bei ihr das Gefühl, es gäbe keine größere Wahrheit unter dem Himmel, als die sie verkünde, wenn sie vom inneren Leben rede, wenn sie die Schrift erkläre. Hoch und tief war ihre Auslegung. Fehler gegen die Grammatik kamen vor, aber die Substanz der Stellen sprach sie mit wunderbarer Klarheit aus. In drei einfachen Worten, ohne Stroh und Staub, legte sie dar, was die Doctoren mühselig zusammenquälten. Wo sie die Bibel aufschlug, ward ihr Alles lebendig. Ohne anzuhalten, ohne über den Ausdruck nachzusinnen, sprach sie sich in hinströmender Rede aus. Diese Lehrerin schien ihren Zuhörern der Inbegriff aller Güter. Einzelne haben den Boden geküßt, auf dem sie stand. Sie riefen: „O Señora, hätten die Türken gesehen, was wir, sie würden hier niederknieen!“ Auch Naturen wurden ergriffen, die im Welttreiben gegen den persönlichen Ausdruck hoher Frömmigkeit abgestumpft waren. Franzisco de los Angeles, der General der Franziscaner, gestand: nie sei ihm in Spanien und Italien eine ähnliche Erscheinung begegnet. Ein in gelehrten Studien und diplomatischen Geschäften ergrauter Doctor dankte Gott mit Thränen, daß er Solches in Spanien habe erleben dürfen.

Groß war ihre Macht über die Herzen. Ihre Worte durchdrangen die Seele und rissen sie von Allem los, was nicht Gott ist. Leichtfertige Menschen brachte ihr eindringliches, ja zermalmendes Mahnen zur Besinnung. Neugierigen, die in der Erwartung unerhörter Offenbarungen zu ihr kamen, sagte sie nur, wir sollten Gott lieben, und damit wir's könnten, ihn um Liebe bitten. So wurden sie entlassen ohne entdeckt zu haben, daß Franzisca Briefe las, ohne sie zu öffnen, daß ihr Gedanken Anderer offenbar waren, daß die Nähe eines unlautern Menschen ihr Schmerzen und Ohnmacht erregte, daß sie Kranke durch Gebet heilte. Ein Franziscanerguardian sandte ihr seine Mönche. Er rühmte den Erfolg. Sie glänzten unter den Uebrigen wie kostbare Steine durch Demuth, Gehorsam, Liebe zu Gebet und Schweigen. So ergreife die Reinheit und Seelengröße in dem kleinen Persönchen. Franzisca kennt die Schranken ihrer Einwirkung: „Ich weiß, wer nicht von Gott zu mir geführt wird, findet in mir nichts, als was ihm Anstoß geben muß." Warum? wegen ihrer Opposition gegen den kirchlichen Pharisäismus. Alle, die so viel Wesen von den Ceremonien machten, mußten sich an ihr ärgern. Auf die Liebe Gottes kam ihr Alles an. Ohne die sei Niemand heilig. Fromm sein könne, wer in grobem Zeug gehe, so gut, als wer Brocat trage, wer mit Wasser und Brod zufrieden sei so gut, als wer alle Tage Puter und Blancmanger esse. Ebenso heilig werde man lachend wie weinend, sprechend wie schweigend, wenn man nur das Gnadenleben der Seele durch die angelegentlichste Sorge, Gott zu lieben, nähre. Sie ahnte nicht, daß sie mit diesen Lehren Keulenschläge gegen die gemeine, von der Kirche geduldete Werkheiligkeit führte. Um so unbefangener sprach sie sich aus. Warf ihr Strafwort harte Sünder auf die Kniee, wie hätte ihrem geistlichen Liebeswort die Wirkung fehlen können? Unbedenklich stellten Einzelne sie neben Franz von Assisi. In diesen elenden Zeiten sei sie gesandt, die in Aeußerlichkeit Versunkenen zu erwecken. Sie approbirten das Urtheil des Juan Valdez, der eine Seele der Hölle zuweist, die sich rühmt: „Ich empfing die Taufe, die Firmung, communicirte, beichtete alle Vierteljahr, hielt alle Feste, außer den kirchlichen Festtagen noch selbsterwählte, die Vigilien unserer lieben Frau bei Brod und Wasser.

Täglich hörte ich Messe, zahlte für Messen, betete die kanonischen Stunden und viele andere Andachten. Ich machte Wallfahrten mit, eunttägige Andachten, betete einen vom Papst gesegneten Rosenkranz, ab Almosen, steuerte Waisen aus, baute drei Klöster, that unzählige ute Werke, nahm eine päpstliche Bulle, in der er mich a poena t culpa in articulo mortis absolvirte, trug ein Bußkleid, starb, n vom Papste geweihtes Licht in der Hand, ließ mich im Franscanerkleide begraben und machte zahllose fromme Stiftungen in einem Testament." — Auf die Frage der Werkheiligen, warum ie Kirche die guten Werke auflege, wenn sie nicht helfen, ward widert: Gebete, Fasten, gute Werke sind Mittel zur christlichen Vollkommenheit. Wer für sie die Seligkeit als Preis begehrt, leicht einem Kämpfer, der in voller Rüstung während des Kampfes ich im Zelte verborgen hat, dann aber, wenn der Feind fort ist, en Lohn fordert, weil er ja die Rüstung getragen hat.

Franzisca übte, was sie lehrte. Alles Kokettiren mit frömmelnen Formen floh sie wie die Pest. Nur ihre treuherzige Naivität eß sie walten. Da war keine Spur von Aengstlichkeit und eschnürtem Wesen. Ein paar Mönchen, denen sie zu begegnen sich eute, fiel sie um den Hals. „Aber Schwester, so auf offener Straße sich zu umarmen?" „Nun Jesus", meinte sie, „was ist nn daran!" Es erregte Entsetzen, wenn die Frommen hörten, diese heilige lasse ihren Gästen das Beste auftragen, und nöthige zum ssen mit der Versicherung, sie wolle selbst essen wie ein Wölfchen. inst fand sie vor der Thür ihres Zimmers eine Schüssel Blancanger, von einer befreundeten Dame gesendet. Alles ward den rmen gegeben. „Nun", scherzte sie, „werden die Empfänger sagen, wie voll Blancmanger muß diese Fromme sein, da ihr so viel ir uns übrig geblieben ist." Die Vereinbarkeit frömmster Innerchkeit mit Erfüllung häuslicher Pflichten zeigte sie an sich selbst. Während sie sechzig Ducaten weggeben konnte, als wären es Strohalme, durfte in ihrem Hause nichts umkommen. Nach Tisch wickelte ie selbst die Brodreste ein, um sie aufzuheben. Kindlichkeit durchrang ihre Aeußerungen. Kindliche Empfänglichkeit für Freude blieb hr eigen. Die kleinsten Liebeszeichen beglückten sie und wurden in höchsten Ehren gehalten. Kostbare Geschenke machten sie traurig;

Personen von hohem Range haben sie knieend gebeten, Etwas anzunehmen. Briefe von Ordensprälaten, die überflossen von Versicherungen der Hochachtung, konnte sie lachend lesen und verbrennen, dagegen über Schreiben von wenigen, einfachen, aufrichtigen Worten wunderbare Freude haben. So war diese Lilie im Thal, diese geborne barmherzige Schwester in spiritualibus, zu der der beharrliche Ortiz endlich durchgedrungen war.

Bei dem ersten Besuche blieb er fünf Stunden. Er schied mit der Ueberzeugung, sie sei ihm von Gott zur Mutter und Herrin gegeben. Gott habe in seine Seele für sie gelegt er wisse nicht was und er wisse doch das, er könne es fühlen aber nicht sagen. Was er im Orden gesucht, hatte er in ihr und durch sie gefunden, Leben mit Gott. Die Mutter, die ihn in das Thränenthal geboren, nannte er gegen sie nur die Kleine. Franzisca hat gesagt: „Würde ich in einem Dornbusche besonders erweckt, Gott zu erkennen und zu lieben, dann trennte ich mich nimmer davon." Ortiz meinte nicht leben zu können ohne den Verkehr mit seiner geistlichen Freundin, wie Diepenbrock geglaubt hat sterben zu müssen, wenn man ihn von Sailer trenne. Ein Freibrief vom Ordensgeneral gebot: Niemand dürfe Ortiz am Verkehr mit Franzisca hindern. So entstand ein geistliches Verhältniß, wie zwischen Franz von Sales und der Chantal, zwischen Angelica Arnauld und Saint-Cyran. Nur waren hier die Frauen vorwiegend die Nehmenden. Etwa die heilige Teresa hat ähnlich gebend zu Baltasar Alvarez, ihrem Beichtvater, gestanden, wie Franzisca zu Ortiz. Er empfing den innerlichen Geschmack der wahren Weisheit. In zwanzig Tagen gab ihm diese Schule mehr, als zwanzig Jahre in Paris. Nicht Paris, nur das Paradies könne solche Gaben spenden. Selbst der angesehenste Gelehrte von gesundem, demüthigem, auf Gott gerichtetem Sinne müsse, wenn er Franzisca über die Schrift reden höre, die Ueberlegenheit der von Gott in eine heilige Seele gelegten Weisheit über die Büchergelehrsamkeit einräumen, die des Geschmackes der Erfahrung mangelt. Im Besitze dieser Weisheit habe Franzisca die Aufgabe von Gott, durch Gebet, unmittelbare Einwirkung, Worte voll Wahrheit und tugendhafte Werke Denen Strahlen der Klarheit zu geben, die aufrichtigen Sinnes und de-

müthigen Herzens, wohl vorbereitet, mit ihr verkehrten. Enthusiastisch childert Ortiz die Wirkung davon in seinem Herzen. Er könne keinen lamen der Liebe nennen, so ausgesucht er sein möge, um auch nur um hundertsten Theile genügend die himmlische Liebe zu bezeichnen, ie so rein, lauter, süß, stark, groß, voll Segen Gottes und zum zerschmelzen des Herzens und der Seele ihm von Gott geschenkt :i durch seine wahre Mutter und Herrin. Diese hielt dafür, die Sorge für das Seelenheil ihres Freundes liege ihr ob. Sie wies)m auf seine Fehler hin, die er vorher eingeschlürft hatte wie Wasser. hre Weisungen, ihre ursprüngliche, frische, gesunde Frömmigkeit wahrte ihn vor den Verirrungen der Erweckten.

Diese lebendig Frommen hatten sich im Gegensatze zum Scheinristenthum der Massen verbunden. Mehr als Schein und Schatten ar die Religion bei Unzähligen nicht. Wir vernehmen die Klage: r Kern der Frömmigkeit, die Kleinode sind verloren. Statt der achen nennt man, wie die Spechte im Walde, die Namen. Mit rven christlicher Tugenden, die sie in ihren Seelen nicht dulden ollen, die sie aus dem Leben vertreiben, umhängen sie sich, um cht verlacht zu werden, falls sie sich Christen nennen. Gespenster id Fratzen setzt man an die Stelle des inneren christlichen Lebens. as erlogene, zum Trug erfundene Treiben wird von den äußerh prächtigen, des Lebens, der Wahrheit baren Masken der römmigkeit zugedeckt. So verhöhnt die Masse Christum. Nirnds war die Verhöhnung ärger als im Gebet, man mochte f die Gegenstände der Anbetung sehen, oder auf die Weise, ie sie geschah. Welche Blasphemie, zu den Bildern von Montrrat und Guadelupe zu beten, die durch die Lüfte fuhren, um re Verehrer aus Gefängnissen zu befreien! Welche Schmach für n Gekreuzigten, das Crucifix in San Augustin zu Burgos anreden: „Pues teneis todo el poder del Dios padre en iestra mano, Crucifixo soberano, venid nos a socorrer.“ Der läubige ward ermahnt: „Setze Deine Hoffnung auf Gott und s Crucifix von Burgos, das meilenweit gegangen ist, um eine odte zu erwecken.“ Und die Antwort: „O heiliges Crucifix, barme dich, und erwecke dieses Kind vom Tode.“ So groß war e Zahl der Auferstandenen, daß man fragte, warum das Crucifix

sich nicht selbst lebendig mache. Von andern Gebetsformeln wird versichert, wer sie spricht, stirbt in keiner Todsünde und sieht drei Tage vor seinem Ende sicher die heilige Jungfrau. Diese Gebetsgreuel, Ausgeburten der Hölle, trieben die Frommen zur besondern Pflege des Herzensgebets. Dem äußersten Mechanismus, der grauenhaften Verweltlichung im Reden der Seele mit Gott setzten sie die höchste Spiritualität entgegen. Einige nicht ohne Ueberspannung. Die Gelassenen verschmähten selbst die Arbeit, den Gedanken zu lenken; in der Ruhe vollkommener Passivität wollten sie sich Gott lassen. Die Gesammelten drangen auf die Arbeit der Erhebung des Herzens, der Ausstoßung fremder Gedanken. Ortiz hielt Jene für blind, ihren Zustand der Ruhe für Starrkrampf. Er übte die Sammlung nach den Weisungen Bonaventura's und Gerson's; die herumirrende Anhänglichkeit an das Sichtbare, die umherschweifenden Gedanken überwältigte er durch Erhebung zu Gott, frei von der Pestilenz der Gelassenheit. Dem inneren Gebet gab er vor dem mündlichen den Vorzug. Wer auf's Dach fliegen kann, braucht freilich keine Leiter. Wer noch gehen muß, soll die Leiter des mündlichen Gebets benutzen, Stufe nach Stufe hinaufsteigen, sich an den Wänden halten und an Den, der ihm die Gnade gibt. Manchen Verirrte wies er nach Valladolid; Franzisca werde sie aus der Verblendung reißen. Sie rügte die Täuschung der armen Gelassenen, die wahre Sammlung sei ihnen fremd. Zu ihr ermunterte sie Ortiz; mochte er auch wie Jeder, der sich nicht in Aeußerlichkeiten zerstreuen wollte, als Alumbrado verdächtigt werden.

Noch mehr verdankte er ihr für seine Predigten. Das Amt, das sie nicht selbst hatte, führte sie durch ihn. Er ward ihre Zunge in der Kirche. Sie machte ihn zum König der Prediger. In ihrem Umgange sammelte er die Speise, die er den Hörern bot. Er übertrat die Ordensregel, um in ihrer Nähe zu weilen. War er von ihr entfernt, so leitete sie ihn brieflich. Ihre Zuschriften gebot sie zu vernichten, denn nicht Papiere gefallen Gott, aber in das Herz schreiben was frommt, ihm zu dienen. Das Andenken an sie war ihm die Magnetnadel, an der er sich im Thun und Lassen orientirte. Er bedurfte die Rosenkranzperlen nicht, die Franzisca wohl Solchen als Andenken an die gemeinsam durchlebten heiligen

lomente schenkte, die sie in aufrichtigem Sinne besuchten. Ihre istliche Nähe erfüllte ihn oft so überschwänglich, daß hundertusend Städte nicht eine Stunde dieses Trostes bezahlt hätten, r sein Herz so in Vergessen alles Irdischen tauchte, daß er nicht ihr derselbe zu sein schien. Welten hätte er ihr zu Füßen gelegt; s sie erfreuen konnte, sandte er. Reiste er nach Valladolid zurück, überwand die Sehnsucht körperliche Schwachheit. Er machte ßtouren in einem Tage, die den Genossen lebensgefährlich schienen. Franzisca's reiche Anregungen machten Ortiz die Vorbereitungen den Predigten leicht. Er stellte an sich große Forderungen, rigens ein nachsichtiger Kritiker Anderer. Der gute Wille, den Prediger zeigte, Erkenntniß und Liebe Gottes zu erwecken, gete ihm, um sich zu erbauen. Ueber das Unbedeutende in der digt schwieg er. Gutes hob er hervor. Mühe genug hatte ihm st die Vorbereitung gemacht. Das Studium einer ganzen Woche stete die Predigt. Nach seiner Umwandlung kam es vor, daß er mmtliche Fastenpredigten in vierzehn Tagen schrieb. Seine Hülfsttel waren die unglossirte Bibel und das Andenken an Franzisca's orte. Er erfuhr, was der heilige Bernhard erzählt, durch das denken an einen heiligen Menschen sei die andächtige Stimmung in Wellenschlägen über ihn gekommen. Die Gedanken flossen zu. Nie wiederholte er Predigten, so groß war der Reichthum. bat er um Versetzung anderswohin, wie die Prediger pflegten, hdem sie drei bis vier Jahre eine Kanzel innegehabt. Was er , stach freilich gewaltig gegen die gewöhnliche Kanzelspeise ab. n war in den Predigten an den rhetorischen Schwulst der Ritterane, an den Bombast des Seneka gewöhnt. Nur viele fremde sdrücke, geschraubte Sentenzen, hochtönende Gleichnisse, bei den aren zum Thema herangeschleppte Ausführungen, endlose Uebergeliche! Bald wurde das Profane in gemeinster Weise eingemischt, die Wundersucht von der Kanzel mit Geschichten genährt, die die Scenen der Romane erinnerten. Was lag daran, wenn die rer statt der Worte des Lebens Gras und Blumen des Feldes amen, und die schlaftrunkenen Augen auf den Kirchenbildern ten, la ignorancia del pueblo, la ganancia del clero. Wie ogenes nach einem Menschen, mußte man nach dem Prediger

suchen, der ernst und freimüthig Christum, nicht sich predigte. Di Reden der Meisten waren Grabreden für sie selbst über den Text: „Du hast die erste Liebe verlassen.“ In einer Schrift des Valde die kirchliche Schäden aufdeckt, tritt ein berühmter Prediger auf Stolz wie ein Satan schreitet er daher. Er versichert, nur b überfüllten Kirchen habe er gepredigt. Denn während er den He ligen spielte, richtete er seine Rügen doch so ein, daß sie die A wesenden nicht trafen. Niemand wolle die Wahrheit. Hätten getroffen, so wäre vielleicht die Bekehrung der Hörer die Folge g wesen. Diese hätte auch den Redner gezwungen, sich zu bekeh davor wollte ich mich wohl hüten. Als Beichtvater gehörte er Denen, die man suchte unter dem Vorwand, sie kennten die Sün gut. Eigentlich war der Grund, man konnte mit ihnen ungeni von den Sünden reden und hatte keinen Stab „Wehe!“ zu fürch Es könnten doch Diejenigen nicht die Stirn haben, die Sünden tadeln, denen kund sei, daß die Beichtkinder die noch größeren Sün der Beichtväter kennten.

Von all diesen Kanzelsünden hielt Ortiz sich frei. Einst h er etwas darin gesucht, viele trockene Speculationen vorzulegen, mehr die Menge über die Subtilität des Redners staunen lie als die Gewissen ergriffen. Nun war diese Spielerei aufgege Wenn er oft unter Thränen über die Zungen des Geistes in die Kanzel bestieg und mit Feuer zu reden begann, zielte er a Frucht bei den Hörern, auf das Entflammen ihres Willens Gott. Wie es Wahnsinn sei, das Heilmittel an der Ferse an wenden, wenn die Krankheit im Kopfe stecke, so sei es unsin den Ohren zu predigen, da doch das Uebel im Herzen wohne. hielt auf Bibelauslegung. Nach tüchtiger Arbeit mit der g geschenkten Gnade gab er viele katholische und nützliche Erklärung die man bei keinem Doctor geschrieben fand. Gegen kirchlic Pharisäismus ging die Polemik. Den Schlaffen ward alle G legenheit entzogen, ihre Schlechtigkeit zu bemänteln; tausend Mal h es, Werke ohne Liebe Gottes seien nichts, doch konnten die Sinne menschen schließen: gut, so laßt uns schwelgen statt zu fa in der Liebe Gottes. Gegen die Blindheit hat er geeifert, d Gott allein in Steintempeln suche, uneingedenk des Wortes Chri

Das Reich Gottes ist inwendig in Euch." Allezeit und allent-
lben sei Gott zu suchen, um ihn desto würdiger in den Kirchen
d Sacramenten zu finden. Der mächtige Strom gläubigen
bens in diesen Predigten traf die Herzen. Unerhört war der
ldrang. Abends zuvor nahm man die Kirchenplätze ein für
folgenden Morgen. So viele Gesuche um Fastenpredigten
n Ortiz liefen bei seinem Guardian ein, daß dieser neidisch
d ärgerlich die zarte Gesundheit des Predigers als Ablehnungs-
und vorschützte. Der Erzbischof hätte ihn gern beständig ge-
rt. Die Kaiserin öffnete ihm die Kanzel des Palastes. Hatte
da zu predigen, so verbarg er sich bis zum Heraustreten zwischen
Orgel und der Wand, um nicht, wie die meisten Mönche, die
den Palästen der Großen lebten, der Eitelkeit zu verfallen. Sie
ihm fern. Hätte er vor einem hohen Auditorium predigen
len und wäre mit der wohlstudirten Predigt auf dem Wege zur
nzel gewesen, und ein anderer Prediger träte ihm mit den
orten entgegen: „Ich habe zu predigen, nicht Ihr", — er würde
n die Füße küssen und mit Freuden zuhören. Karl V. bot ihm
Stelle eines Hofpredigers an. Franzisca entschied: sie möge
ht, daß er Prediger des Kaisers werde, er solle Prediger Jesu
risti sein. Sie wollte auch dem Volke den Glauben nehmen,
Freund liebe diese vielgesuchten Eitelkeiten.

„Invidia virtutis comes" lautet die Inschrift auf dem Grabe
Benito Arias Montano, eines der größten spanischen Gelehrten
sechzehnten Jahrhundert. Wie wahr sie sei, erfuhr Ortiz bald.
r Bischof von Mondoñedo hörte ihn predigen und bemerkte:
Dieser Pater schafft Frucht, doch hat er Nebenbuhler unter den
önchen, die ihn verfolgen; er nehme sich zusammen und thue im
ben der Franzisca nicht zu viel." Unter diesen Feinden, die schon
n Acten des Inquisitionsprocesses sprachen, bevor die Inqui-
ion daran dachte, sehen wir den Guardian Guinea. Theologische
nntnisse waren nicht seine Stärke. Sein Lieblingsdogma lautete:
Inquisition könne niemals irren. In dem, was Ortiz von
Liebe Gottes predigte, fand Guinea die Irrlehre der Franzisca.
möge doch nützlichere Dinge abhandeln. Mönche, die das Echo
es Guardians waren, wiederholten: „Ortiz kann sich packen mit

seiner Gottesliebe. Von Franzisca's Lehre wußte Guinea, wie er gestand, nichts. Doch habe ihm den schlechtesten Eindruck gemacht was er von ihrer Lebensart gehört. Aber auch von ihrer Lebensweise wußte er nichts, als daß sie oft unzugänglich sei. Ortiz und seine Freunde wies er aus dem Kloster. Mit einer solchen Fallenzersecte wolle er nichts zu thun haben. Gil Lopez hielt seine eigenen Predigten für die besten seit der Apostelzeit. Ortiz verdunkelte ihn. Nachdem Jener mit großem Beifall über das Leben des Evangelisten Johannes gepredigt, rügte Lopez acht Tage später auf der Kanzel, daß man die Prediger so viel lobe. „Und warum lobt Ihr sie? weil Einer über das Leben des Johannes gesprochen hat? Aber welche Laster und Schmausereien hat er getadelt?“ Die letzte Aeußerung spielt auf das freie Leben der Franzisca an. Andere Gegner flüsterten: Ortiz gehöre zu den Alumbrados, die den Weg gefunden hätten, in kurzer Zeit, ohne alle guten Werke, vollkommen zu werden. In einer Predigt habe er gesagt, Christus sei vollkommener in der Seele der Gerechten, als im Sacrament des Altars. Ein Bischof war von Ortiz gebeten: Se. Gnaden möge das Gute in Erasmus' Schriften so schätzen, daß er nicht das Schlechte darin gutzuheißen scheine. Er rächte sich. Unerhörter Weise nenne Ortiz die Franzisca eine benditisima Dienerin Gottes, indeß Engel und Apostel Maria nur die Gesegnete hießen. Die Correctur war nicht geeignet zu versöhnen: benedicta in mulieribus heiße bekanntlich so viel als super omnes, wie das sanctus vor dem Namen des Paulus noch etwas mehr sage als sanctissimus in der Titulatur der Prälaten.

Die stulta superbia und aemulatoria fatuitas wandten sich auch gegen Franzisca. Einst stand sie vor dem heiligen Gericht. Aber Hadrian VI. hatte als Großinquisitor entschieden: es liege nichts Erhebliches vor, was dem Glauben präjudicire. Sie war gefragt: „Es heißt, Ihr könnet Geister unterscheiden, ob sie zum Fegfeuer, zur Hölle, zum Himmel gehen.“ Antwort: „Sah ich Jemand schlecht leben und hörte seinen schlechten Ruf, so weinte ich über ihn bei seinem Tode.“ Cardinal Hadrian hatte nur das Bedenken: sie habe so muntere Augen und lache so viel, das zieme sich nicht für eine Dienerin Gottes. Mit leichten Poenitenzen war sie durch

kommen. „Mir ist Alles recht", versetzte sie, „doch, die das
than, müssen Gott Rechenschaft geben." Papst Hadrian hat
äter, am Steuer des Schiffleins Petri sitzend, seine päpstliche
erson und das Regiment der ganzen Kirche der Fürbitte Fran-
ka's empfohlen. Was einst nicht gelungen war, nahmen jetzt
lenschen wieder auf, denen ihre Person und ihr Wirken ein be-
indiges Strafgericht war. Da erzählten die Klätscher: die Hei-
e weise die Armen ab, beute die Reichen aus. Mönche mache
dem Gelübde untreu, Mur‾atello nenne sich mit vollem Munde
en unwürdigen Diener der Verlobten Christi, lehne aber Ordens-
irden ab. Den Besuchenden sage sie wohl, man solle Gott lieben
d ihm dienen; dann aber ließen sie sich's wohl sein, äßen gut,
rächen schlecht über Andere, auch über die Prälaten, ohne sich
die Obedienz zu kehren. Wie eine Heilige lasse sie sich ver-
en. Für Guinea war jede dieser Verleumdungen unwiderlegliche
hatsache. Auf Grund derselben rieth er, die Person in ein Kloster
stecken oder sonst wohin, damit die Irrlehre nicht so großen
chaden stifte. Franzisca wünschte nicht von den Dispositionen
uinea's abzuhängen. Sie verließ Valladolid und zog nach Castel
Tejeriego. Hier lebte sie zurückgezogen; aufgefordert, sprach sie
er das Wort Gottes wie Katerina von Siena und Angela von
lignh. Ortiz ward in der Verfolgung fester, wie ein Nagel, je
rker man auf ihn schlage, um so tiefer in der Mauer stecke. Er
kam vom Prälaten den Befehl, jeden, auch schriftlichen Verkehr
t Franzisca abzubrechen. Bleibe es dabei, lautet sein Bescheid,
werde er Karthäuser, das gestatte sein Gelübde. In beständigem
ader mit den Oberen wolle er nicht leben. Dies bemühten sich
Franziscaner zu verhüten. Sie mißgönnten den Karthäusern
Erbschaft des Ruhmes, den Ortiz bisher seinem Orden gebracht.
n leichter Ausweg fand sich. Ortiz berief sich für die Recht-
ubigkeit seiner Lehrerin auf das Urtheil der Inquisition, die sie
t sieben Jahren unbehelligt gelassen habe. Gelang es jetzt, ihre
rurtheilung durchzusetzen, so war Ortiz geschlagen, mußte sie
fgeben und blieb dem Orden.

Man hoffte mit Recht auf die Allmacht der Inquisition. Das
ilige Gericht war in Spanien die Säule, die Staat und Kirche

trug. Sie lehnte sich an die beiden spanischen Heiligthümer, Reinheit des Glaubens und des Blutes. Aber alle Leidenschaften, die im dunklen Grunde der Seele ruhen, nahm sie, Befriedigung verheißend, in ihren Dienst. Der Mordlust, der Rachsucht, der Habgier bot sie als treue Helferin die Hand. Ihre entsetzlichen Thaten wußte sie in Gottesdienst, den Mord in heilige Feier zu hüllen. Niemand konnte wie sie das still gegebene Wort lösen, das geschenkte Vertrauen belohnen. Mit geistlichen und weltlichen Waffe[illegible] zugleich schlug sie nieder. Karl V. hätte eher einen Theil seine[illegible] Staaten verloren, als Etwas gegen die Ehre Gottes und die Ma[illegible] der Inquisition geduldet. „Oderint dum metuant", war [illegible] Wahlspruch. Der Guardian Guinea war seiner Sache vora[illegible] gewiß. „Man muß Franzisca verbrennen; ich werde dafür sorge[illegible] daß sie in's Feuer kommt." Den Großinquisitor Manrique wu[illegible] er so einzunehmen, daß er auf Ortiz' begeisterte Vertheidigung [illegible] erwiderte: „Der Guardian hat Recht, sie verdient den Scheit[illegible]haufen." Es erfolgte eine Citation nach Toledo. Freundlich u[illegible] heiter empfing Franzisca die Beamten. „Wäret ihr so sicher [illegible] dem Befehlen, wie ich beim Gehorchen, so wären wir beiderseit[illegible] recht sicher." Gefragt, weß Weib sie sei und was sie besitze, spr[illegible] sie: „Ich bin eine Verlobte Jesu Christi; ich habe nichts und m[illegible] mangelt nichts durch Gottes Barmherzigkeit." Zwölf Tage rei[illegible] sie, Alles entbehrend. In Toledo sah Ortiz sie wieder. Als [illegible] an die heiteren Mienen erinnerte, womit sie einst vor dem Tribun[illegible] gestanden, sagte sie: „Bittet Gott, daß ich nicht lache, wenn i[illegible] sehe, welche Dinge sie sagen und fragen." Ob sie etwas bedür[illegible] hieß es: „Ich brauche hier nichts und von Niemand zu erbitte[illegible] und sollte ich noch tausend Jahre hier bleiben mit Gottes Hülfe."

Der Franziscanergeneral hatte dem Großinquisitor gesagt: „I[illegible] habe geglaubt, an Franzisca Hernandez sei etwas Gutes, aber i[illegible] sehe doch, es ist nöthig, sehr aufzupassen. Fanget uns die Füchse, die kleinen Füchse, die den Weinberg verderben." Dieser Mahnung gehorsam, sandte das Officium die Geistesverwandte der heiligen Teresa in's Gefängniß. Handhabe bot ein Brief, worin Ortiz geschrieben: „O meine Herrin, meine reinste Liebe, mein gesegnetstes Innerstes, mein Herz, mein Auge, Leben meiner Seele"; sie mög[illegible]

ir seine blinde Mutter bitten; habe sie doch den wahren Arzt so
i sich, daß sie nur Ja zu sagen brauche, um das Erbetene zu em=
fangen. Er unterzeichnet: „Geringer Sohn und Diener Euer großen
naden, der Euren heiligen Fuß bald in tiefster Ehrfurcht zu küssen
rlangt.“ Die Ausdrücke erinnern etwas an den Amadis und
e Schäferpoesie, aber was wäre Häretisches an diesem geistlichen
ebesbriefe mit spanischem Colorit? Der Verfasser sah die Stunde
kommen, durch eine kühne That sein Wort zu besiegeln, als Ritter
ranzisca's diesen Mönchen eine Ohrfeige zu geben, an die sie
benslang denken sollten, und leichten Herzens Gloria in excelsis
singen.

In der Fastenzeit hatte Ortiz viel gepredigt. Oft war der Kaiser
nter den Hörern gewesen. Andächtig las er Messen; nur noch
nige, wußte er, werde er halten. Unter Gebet und Thränen
reitete er sich auf seine lebensgefährliche That. Mit unaussprech-
her Freude erfüllte ihn der Blick auf die nahe Verfolgung um
r Liebe Gottes willen. Heiter denkt er an die Trennung von
üchern und Studien, an die Stille des Kerkers. Hier könne er
n Staub von den Füßen schütteln, mit dem die Arbeiten des
stlichen Amtes ihn bedeckten. Dazwischen quälte ihn Angst, die
ehnte Stunde des entscheidenden Wortes nicht zu erleben. Gött-
hes Feuer durchglühte ihn, als er die Kanzel von San Juan
rat. Eine vornehme Zuhörerschaft war versammelt. Die Ge-
ßheit, er werde in Stücke gerissen die heilige Stätte verlassen,
rach er im Eingang der Predigt aus. Er beginnt heroisch: „Ich
edige, als wäre dies meine letzte Predigt. Höret, als müßtet ihr
rben, wenn sie endet.“ Der Text war das Wort des Propheten:
Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten; Gott der Herr
richt, wer sollte nicht weissagen?“ — „Man muß Gott mehr
horchen als den Menschen“, dieses Thema führte er aus. „Ich
ll sagen, was ich weiß, und nicht sagen, was ich nicht weiß.“
amit ging er zu dem ihn bewegenden Ereigniß über. „Ich bin
n Prophet und kein Prophetensohn, ich weiß nicht, ob Gott eine
oße Sünde, die in dieser Stadt begangen ist, noch in dieser Welt
afen wird. Dieses, ich wiederhole es, weiß ich nicht. Was ich
er weiß, ist, daß die sehr schwere Sünde, die kürzlich in Toledo

begangen wurde, die ich öffentlich nenne, weil sie öffentlich geschah, die Verhaftung der Franzisca Hernandez ist." — Als Mönche zu lärmen begannen, rief er in großer Bewegung: „Schweigt, Gott heißt mich reden. Der Name dieser Dienerin Gottes ist weit bekannt. Für sie ging ich zum hochwürdigsten Erzbischof von Sevilla, wie einen Engel nahm er mich auf — — —". Weiter konnte er nicht sprechen. „Laßt doch den Heiligen reden!" rief ein Geistlicher weinend. Umsonst. Man riß Ortiz von der Kanzel, kündigte ihm Inquisitionshaft an. „Ein Freudengeschenk verdient Ihr für so gute Botschaft", entgegnete er. Froh trat er den Weg zu dem Kerker an, in dem Franzisca litt.

Sein Gefängniß ist ihm heilig und gesegnet. An einem hohen Orte der Klarheit und des Friedens sei es erbaut. Das unruhige Treiben von Toledo reiche dahin nicht. Durch Jesu Gnade fange er hier an, ein wahrer Minorit zu sein. Ihm sei die Welt gekreuzigt und er der Welt. Ohne Bulle von Rom, ohne Einsprechen der Prälaten sei er jetzt Karthäuser. Keine bessere Klause böten die Hallen von Sevilla, als diese Zelle, wo er nur zwei Gefangenwärter sehe. — Hörte er draußen aber einen Armen für die Eingekerkerten beten, so ließ er wohl sein Theil Brod hinausreichen und fastete. Ein Freund drängte ihn, die Predigt zu widerrufen. Aergerniß habe sie erregt, wie nie ein Wort, das er gesprochen. Die Kanzel sei ihm dadurch verschlossen, dem Volke, das ihn nun nicht mehr hören könne, unabsehbarer Schaden gebracht. Er habe nicht wissen können, ob der Erzbischof nicht auf Grund neuer Zeugenaussagen die Verhaftung verfügte. Mit Unrecht nenne er den Schritt eine öffentliche Sünde, also die Inquisitoren öffentliche Sünder, und beschädige ihren Ruf. Fast häretisch sei es, die kirchliche Ordnung durchbrechend, den Erzbischof anzugreifen. Auf seine innere Freudigkeit möge er sich nicht berufen, die habe auch Huß gehabt. Das Gewissen, mit dem er die Predigt gehalten, möge er ablegen; leicht sei es, unbesonnene, unrichtige Aeußerungen zu revociren. Ortiz knüpfte den Widerruf an seine bessere Einsicht in den begangenen Fehler.

Die Anklagen nahmen größere Dimensionen an. Er habe den Erzbischof beleidigt, der als Generalinquisitor in Spanien die zweite

Person nach dem Papste sei, also den Papst selbst, um ein Weib zu erheben, dessen Gemeinheit man kenne. Diesem gemeinen Weibe glaube er mehr als der Kirche. Um des Weibes willen habe er in so vornehmer Versammlung den Erzbischof verletzt, seinen Oberen den Gehorsam aufgesagt. Gegen den Willen derselben sei er auf der Kanzel geblieben, habe viele Tage und Nächte in der Wohnung der Franzisca zugebracht, ihr Geschenke gemacht, verliebte Briefe geschrieben. Beide hätten neuen Irrthum auftischen wollen, um ihr üppiges Leben zu rechtfertigen, um leckere Mahlzeiten, Bankette halten und müßiges Geschwätz treiben zu können. Seine früheren guten Predigten nenne Ortiz, der Inspirirte, der Prophet, der Redner auf Gottes Geheiß, Narrheiten zum Aerger der Stadt Alcala und der Magister der Universität. Wie ein Alumbrado habe er Dinge gepredigt, die Großen und Cavalieren anstößig gewesen; diese edlen Hörer seien aus der Kirche hinausgepredigt, und überdies ganz Spanien geärgert mit Irrlehren, zu deren Begründung er die Schrift gemißbraucht, wie die: Gott sei vollkommener in der Seele des Gerechten, als im Sacrament; die Beichte sei nicht göttlichen Rechts. Er lästere, wenn er sich die sieben Gaben des heiligen Geistes beilege. Er frevle, wenn er den Tod für die Lüge empfehle, durch Wunder Lügen beweisen wolle, für seine Predigt sich großer Ehre vor Gott und Menschen werth achte, sein tollkühnes Wort für den größten Dienst erkläre, den er Gott geleistet, in seiner inneren Heiterkeit ein Wunder sehe, lächerlicherweise sich einbilde, Gott lasse ihn in dieser Sache nicht irren, mit dem, was er im Gewissen fühle, könne man kein Ketzer, kein Todsünder sein. Verbrecherisch habe er das Leben der Christen angefüllt genannt mit verfluchter Lauheit und Schlaffheit, und von der Inquisition gesagt, durch Franzisca's Verhaftung sei sie um ihre Heiligkeit gekommen, endlich gedroht, fielen auch noch so Viele dem Erzbischofe zu, er niemals. Ueberhaupt verhöhne er den geistlichen Stand, die Strenge des Mönchlebens, die Kirchenlehrer, da er Franzisca höher stelle als zehntausend Doctoren. — Es war nicht schwer, das Gemisch von Lügen und Wahrheiten in den Anklagen zu sondern. Ortiz thut es in Briefen an den Großinquisitor. „Aus dem sehr heiligen und geliebten Gefängniß der

Inquisition zu Toledo" schreibt er ihm wiederholt, um Franzisca zu vertheidigen, über die scandalöse Sünde der Verhaftung eifernd. Bei der Anklage gegen eine heilige Dienerin Gottes wäre mit der größten Sorgfalt vorzugehen Pflicht gewesen. Der Prälat hätte sich dafür eine besondere Offenbarung erbitten sollen. Wie es möglich sei, daß er die Wunder für dämonische Illusionen halte, da sich doch Franzisca's Heiligkeit und Reinheit darin bezeuge? Wie es möglich sei, daß er den Guardian ermuthige, sie auf den Scheiterhaufen zu bringen? — Die vorliegenden Zeugnisse reichten zur Einkerkerung einer Dirne nicht hin. Uebrigens habe der Erzbischof die Untersuchung ebensogut führen können, hätte die Gefangene in einem angesehenen Hause in Valladolid gewohnt. Weshalb die Gewaltthat, wodurch Schwache am geistlichen Leben irre und beide Gefangenen wie Ketzer von der Messe ausgeschlossen würden? Nicht minder streng spricht Ortiz mit den Inquisitoren. Sie sollen sich nicht durch das Wohl ihrer eigenen Ehre verhindern lassen, Unrecht gut zu machen. Erst hinaus mit dem Balken aus ihrem Auge, dann mögen sie den Splitter in dem seinigen berühren. „Demüthig beugt Euch dem Gottesgerichte, das der unerforschliche Weltregierer in dieser Sache über Euch verhängt. Seid Inquisitoren Eures eigenen Herzens. Die Denuncianten Franzisca's hört das erste Mal, um zu sehen, wo das hinaus will. Das zweite Mal zeigt ihnen kein gutes Gesicht, das dritte Mal werft sie zu den Teufeln der Hölle, die in ihren Seelen wohnen. Aber leiht Eure Ohren nicht diesem Abschaum der Hölle, diesem schwarzen Pech, das besudelt, beschmutzt, anschwärzt, sich festsetzt, um das Feuer der Hölle zu nähren." Empört spricht er vom Guardian. Seine Stimme zum Guardian habe er ihm nicht gegeben, aber jetzt gebe er ihm das Votum: „Gefangen werden mögen die Füße, die so böse Schritte gingen, ein Knebel fessele die Zunge, die so verderbliche Lügen gesprochen, möge er hier noch seine Sünden erkennen und beweinen, um dem Abgrunde der Hölle zu entgehen." Er vertheidigt Franzisca's evangelische Freiheit als durch die reine Liebe zu Gott gegeben, seine Liebesworte mis entrañas mit dem Vorgange des Apostels, der den Onesimus mea viscera nenne.

In den Verhören vor den Inquisitoren erscheint Ortiz bescheiden,

ſt, der Rechtsformen kundig. Sein Wunsch ist: das heilige Offi-
um möge ebenso bereit sein, die Schuld abzutragen, die es, wie
: mit Gottes Hülfe zu zeigen hoffe, auf sich geladen, wie er bereit
i, in Allem und Jedem für die Sünde genug zu thun, die man
m in seinem Vorgehen zeigen werde. Bisweilen war er fröhlich
n Gefängniß, denn man müsse sich in diesen Mühseligkeiten doch
ırch etwas Heiteres erholen. Sein Gebet lautet: „Mein Herr!
)ne Franzisca Hernandez hast Du mich erschaffen, ohne sie mich
:löst, ohne sie mir viel Gnade erwiesen. Siehe auf mich, belehre
ıich, worin ich irrte, ob ich glaubte, Dein Geist bewege mich, und
) war mein eigener. Gib mir Licht zu erkennen, es sei Deine
ingebung nicht gewesen, durch die ich predigte, falls sie es nicht
ar." — Aber immer fester ward seine Ueberzeugung. Franzisca
geisterte ihn im Traum zu umfassenden Vertheidigungsschriften.
on Feuereifer fühlt er sich zur Vertheidigung seiner Predigt durch-
tungen. Er sei der Daniel dieser neuen Susanna. Ohne öffent-
che Ehrenerklärung für sie und ihn nehme er die Freilassung nicht
n. Gott sei in seinem Augapfel verletzt. Nur Restitution könne
ıs sühnen. In den dem Gerichte vorgelegten Schriftstücken be-
ırrt der Verfasser dabei, die Verhaftung ohne genügende Ankläger
i Unrecht. Mit Recht habe er sie so nennen müssen, denn nach
iner Ueberzeugung sei sie der evangelischen Wahrheit, die er ge-
redigt, nicht conform. Das Volk habe daraus Anlaß nehmen
ınnen, seine Lehre zu verwerfen, die doch nicht sein, sondern Jesu
hristi sei. Da habe er dem Erzbischofe widerstehen müssen, wie
Paulus dem Petrus. Wunder bezeugten die göttliche Sendung
ranzisca's. Ohne Theologie zu verstehen, lege sie meisterhaft die
Schrift aus, lese die Gedanken Anderer. Ihm und Anderen sei
e wie der heilige Franz abwesend erschienen. Unbestreitbar seien
ie Gebetswunder. In ihrer Nähe wären ihm seine Predigten ge-
ıngen. An sie gedenkend habe er ein Licht zum Erkennen seiner
Fehler, einen Anfang der Gottesliebe, eine rechte Andacht. Endlich
oar ihm ein großes Zeugniß, daß er, der schwache Mann, den
Muth erlangt habe, in dieser Sache sein Leben einzusetzen, alles
Leiden zu ertragen. Er könne nicht widerrufen. Wüßte er auch,
ın seinem Widerrufe hänge Franzisca's Leben, tausend Tode werde

er sie sterben lassen, ehe er Gott, der sich seiner so barmherzig angenommen, dadurch beleidige, daß er gegen sein Gewissen handele. Die Inquisitoren erwiderten: Alles ziehe sich in den Punkt zusammen, er behaupte göttliche Zeugnisse für den göttlichen Beruf zu jener Predigt zu haben. Die Kirche könne über Verborgenes nicht richten. Von Menschen müsse die Sache gerichtet werden. Von Rechtswegen seien sie nur dann verbunden, seinen Worten zu glauben, wenn er sie durch Wunder bestätige. Er möge ein Wunder thun. Ortiz verwies auf das Wunder, daß er im Gefängniß munter, heiter, fröhlich und zufrieden sei, Tag und Nacht voll Dank gegen Gott, der ihn gewürdigt habe, für seinen Namen zu leiden und in sehnlicher Erwartung des Todes und der Krone des Lebens. — In solcher Weise bewegten sich Anklagen und Verantwortungen. Lange Pausen, berechnet, den Gefangenen abzumatten und zum Geständnisse zu zwingen, trennten die Verhöre. Sieben Monate nach der Verhaftung legte der Fiscal die Anklage vor gegen Ortiz den Apostaten, den Beförderer und Vertheidiger von Häresien, den Beleidiger und Feind des Officiums, der dem weltlichen Arme zu überliefern sei. Mit großer Verschlagenheit war die Acte abgefaßt. Hundert Augen, wie Argus, mußte man haben, um auf Alles antworten zu können. Das Material hatten Klatschereien und verdrehte Stellen aus Predigten geboten. Langathmig spann der Proceß sich fort. Das heilige Gericht erlaubt Alles, was ihm nützlich ist. Es verschmäht die elendesten Kunstgriffe nicht, um zum Ziel zu kommen. Gegen Ortiz wurden schlechte Zeugen zugelassen; sei ja doch dem Jäger der elendeste Hund willkommen, wenn auch nur zum Anzeigen der Beute. Mit der Bemerkung, man müsse kleinen Gedächtnißfehlern der Zeugen doch nachhelfen, deckte man die Schändlichkeit zu, ihnen das Gegentheil der Aussagen in den Mund zu legen. Entlastungszeugen wurden möglichst spät angeführt. Unbedenklich votirten die Richter, ohne die Vertheidigung des Angeklagten auf nachträgliche Beschuldigungen gehört zu haben. Die Sache war spruchreif, als die Kaiserin sich für Ortiz verwandte. Sie wünschte aus einigen guten Rücksichten die Freilassung des Gefangenen, bat und beauftragte die ehrwürdigen Inquisitoren der Stadt und des Erzbisthums Toledo, zu ihrem Dienste Anordnung

u treffen, daß mit größtmöglichster Kürze des Ortiz Sache erledigt
werde, in Anbetracht der Qualität seiner Person, des Ordens, der
langen Zeit der Haft, und dessen, daß sein Bruder, Doctor Ortiz,
auf Befehl der Kaiserin nach Rom gehe in einer Sache, die für
den Dienst des Kaisers, der Kaiserin und das Wohl der ganzen
christlichen Religion sehr wichtig sei. Deshalb wünsche sie, daß
die schwebende Angelegenheit vor der Ankunft des Gesandten erledigt
werde, denn damit werde ihr gedient sein. — Das Gericht beeilte
sich nicht. Dreiundsechzig Retractationsartikel legte es Ortiz vor.
Er unterwarf sich in Sachen des Glaubens und der Sitten dem
Urtheile der Gelehrten, er könne irren, aber kein Ketzer sein. Wo
es sich um Thatsachen handele, stelle er sein Erfahrungswissen über
die Aussprüche der unkundigen Doctoren. Er blieb bei seinen Aus-
sagen über die Wunder der Franzisca und das an ihr begangene
Unrecht, über das von aller dämonischen Illusion freie Zeugniß
seines Gewissens für den Befehl der göttlichen Majestät zur Predigt,
über die Wahrheit und die Verdienstlichkeit seiner Rede, den Irr-
thum des Erzbischofs, die Realität der ihm im Kerker verliehenen
Gnaden, die erfahrene Einwirkung Franzisca's, die von ihr erhal-
tene reine Substanz des Evangeliums, und sein Recht zum Verkehr
mit ihr, mochten auch Klosterceremonien versäumt werden. Zurück-
genommen hat er die Behauptungen: alle öffentlichen Sünden dürfe
ein Prediger öffentlich rügen; es sei Todsünde, Franzisca im Ge-
fängniß zu behalten; das gewöhnliche Leben der Christen sei voll
verfluchter Lauheit; es sei ungerecht, ihn gefangen zu halten und
das Volk um die geistliche Speise seiner Predigten zu betrügen,
und ähnliches. Für den Fall vollständigen Widerrufes hatte das
Gericht die Strafe bereits festgestellt. Die strengsten Doctoren
wünschten ein abschreckendes Exempel zu statuiren. Sie fordern,
Ortiz habe Predigt und Irrlehren öffentlich zu widerrufen, sich
vom Verdacht der Ketzerei durch einen Reinigungseid zu befreien,
dürfe nie predigen, Beichte hören, zwei Jahre nicht Messe lesen,
sich nie öffentlich zeigen, mit Niemand außer dem Kloster verkehren
oder reden. Dieses Strafmaß erscheine gelind; man berücksichtige
dabei die Ehre des Franziscanerordens; das Recht heische ewiges
Gefängniß. Die mildere Sentenz, der sich die Majorität der Richter

zuwandte, verhängte Abschwörung, Suspension vom Predigen auf ein Jahr, Zellenhaft in einem Franziscanerkloster, wo er nicht öffentlich, sondern nur in der Capelle Messe lesen dürfe. Sein Prälat möge ihm geistliche Poenitenzen auferlegen, hinsichtlich der körperlichen mild sein. Verstimmt wiesen die Inquisitoren den Angeklagten in seinen Kerker, als er völligen Widerruf unbedingt weigerte. Ein halbes Jahr lang hat er ihn nicht verlassen. Der Proceß stand still.

Spanische Romanzen schließen wohl mit dem Refrain: für jetzt ist von der Geschichte weiter nichts mehr zu erzählen, und wer noch mehr wissen will, sehe, wie er es erfahre. Die Stelle in Ortiz Leben, an der wir stehen, erinnert an jenen Spruch. Die Urkunden schweigen über die Motive des jetzt erfolgenden, ganz unerwarteten Schrittes. Er widerruft Alles. Ob im Blick auf den nahen Scheiterhaufen, ob in katholischem Gehorsam gegen das Gebot des Großinquisitors, ob unter fremden Einflüssen, ob nach schweren Kämpfen, wir wissen davon nichts. Genug, er erbat sich eine Audienz, in der er gestand, eine ausdrückliche Offenbarung Gottes, zu predigen, habe er nicht gehabt, nur einen Antrieb dazu, den er für göttlich gehalten. Da es eines der größten Opfer der Diener Gottes sei, ihr eigenes Fühlen und Meinen zu verleugnen, eine Unterwerfung, wie sie der heilige Bernhard letztwillig von seinen Mönchen verlange, wie sie in Franziscus gestrahlt habe, so verleugne er sein Urtheilen und Wollen und bringe es dem Herrn Jesu zum Opfer dar; er retractire, was er gepredigt, nehme alle Strafen über sich, nicht aus Todesfurcht, sondern um sich um Gottes willen zu verleugnen. Den Erzbischof bat er um Vergebung; unverständiges Eifern sei der Grund seiner Vermessenheit. Auf den Knieen wolle er dem Prälaten dienen, wie er dazu verpflichtet sei, so lange er lebe. — Das vorbereitete Urtheil ward gefällt. In Procession zog Ortiz vom Gefängniß zur Kathedrale und schwor ab. Er mußte geloben, Franzisca nie wieder sehen zu wollen. So ist's geschehen.

Im Madonnenkloster Tordelaguna verlebte er seine Strafzeit. Nie hat er es wieder verlassen. Fromme Uebungen, einsame Betrachtung füllten seine Tage. Seinen Studien war er wiedergegeben.

Sechzehn Bände unedirter Arbeiten hat er handschriftlich hinterlassen, asketische Tractate, Predigten, Abhandlungen geschichtlichen, patristischen, casuistischen Inhalts. Als Gewissensrath war er gesucht. Den Admiral von Castilien bereitete er auf sein Ende vor. Nur zu gern hätte dieser ihn bei sich gehabt. Aber Ortiz lehnte alle Besuche ab. Von jenen zwei Zeiten, deren Salomo gedenke, sei die des Schweigens für ihn gekommen. Die Menge der Jahre verursachte ihm keinen Ueberdruß, der Hunger, sein Winkelchen zu genießen, nahm zu. Zurückgezogenheit und Stille hatte man ihm als Poenitenz gegeben. Gott wandelte sie in süße Befriedigung um. Die reiche Einsamkeit bot eine Fülle von Gelegenheiten zur Selbsterkenntniß, zur Versenkung in das unermeßliche Meer der Güte Gottes. Schon früher hatte er oft mit Neid auf Solche angeblickt, die in der Stille durch ihre Gebete für die Kirche Gottes wirken durften; unglaubliche Frucht könne eine Seele bringen, die es verstehe, allein zu sein. Jetzt war ihm ein solches Gebetswirken gegönnt. Aufgefordert zur Uebernahme eines Amtes versetzte er: „Will Gott mein Amt noch gebrauchen, so werde ich sagen, gelobt sei Er, und ihm anhänglich folgen. Will Gott hier mein Leben enden, so sage ich, hochgelobt sei Er, denn nur Tod ist's, was endet.“ Er konnte es sagen im Jahre 1546. Beschäftigt mit Anmerkungen zu einem Buche von Alejo Venejas über den Tod, überraschte ihn sein Ende.

Verloschen war sein Andenken. 1813 tauchte es wieder auf. In den Debatten der Cortes von Cadix über die Abschaffung der Inquisition ward er unter den Opfern des Tribunals genannt, als Meister mystischer Beredsamkeit, als Muster ersten Ranges für die spanische Sprache. Wenig wußte man von seinem Leben. Dürftige Notizen gaben eine fragmentarische Kunde von der Wirksamkeit dieses frommen Mannes in elenden Zeiten, die leer gewesen an Korn und reich an Stroh und verdammter Heuchelei.

Nun hat sich eine reiche Quelle der Belehrung aufgethan. Aus dem Lande der Manuscripte stammt sie, in dem das Handschriftenwesen während des sechzehnten Jahrhunderts blühte wie im Mittelalter, wegen der Seltenheit der Verleger, der Kostspieligkeit des Druckes, der Censur der Inquisition. Ein in Spanien erworbener

Handschriftenband bietet Proceßacten, Briefe von Ortiz an Franzisca, an den Erzbischof von Sevilla und Andere, Vertheidigungsschriften, Zeugenaussagen und ähnliches Material. Er ist in die rechten Hände gekommen. D. Böhmer gehört zu den gründlichsten Kennern der romanischen Literatur. Das einzige Buch, das wohl jemals ein deutscher Gelehrter in Dante's Sprache geschrieben hat, ist von seiner Hand. Seine Ausgabe von Valdez' Considerationen hat die verdiente Anerkennung gefunden. Sie zeigte, wie heimisch er ist in den Arcanis alter, seltener Bücher.

Er hat sich die Aufgabe gestellt, das neuentdeckte Material zur Geschichte seiner Helden vollständig zu verwerthen. Keine Mühe der Quellenforschung ist gescheut. Die kostbarsten Schriften alter spanischer Literatur sind zu Rathe gezogen, Werke, von denen vielleicht nur ein Exemplar in Europa existirt, daneben neuere Urkundenpublicationen, die den behandelten Zeitabschnitt berühren. Nur wer Zugang zu großen Bibliotheken hat, kann so nach Herzenslust Klosterchroniken, Ordensgeschichten, genealogische Werke, Topographien, Reisebeschreibungen, Städtegeschichten durchsuchen. Freilich muß er zu Hause sein im kanonischen Rechte wie in den Mystikern, wenn er es darauf anlegt, über Alles, was auf seinem Wege liegt, quellenmäßige Information zu geben. Wie sollte solcher Fleiß nicht viele neue Kunde zu Tage fördern? Man wird durch sie oft genug überrascht. Die Anhänge sind Zeugnisse seltener Gelehrsamkeit. Lange überlieferte Irrthümer werden in ihnen berichtigt, neu aufgestellte Gesichtspunkte begründet. Der größte Excurs gibt einen trefflich gearbeiteten Auszug aus dem Kleinod der spanischen Mystik, Osuna's Abecedar, einer Anleitung zum Gebete, die die heilige Teresa geführt hat. Das Buch war fast verschwunden, jetzt ist es uns wiedergegeben. Böhmer's Werk ist aus vergilbten Acten gearbeitet. Wer jemals solches Material in Händen hatte, kennt die Gefahr, eine farblose, trockne Arbeit zu liefern. Der Autor ist ihr entgangen. An dem Buche ist nichts Vergilbtes, als das dem Pergament ähnliche prächtige Papier, auf dem es gedruckt wurde. Bücherstaub hat sich nicht auf die Darstellung gelegt. Sie ist frisch, zeichnet in bestimmten, festen Zügen, bewältigt den spröden Stoff, vertheilt mit christlicher Sympathie

Licht und Schatten, durchwebt die Thatsachen mit sinniger Reflexion. Man kann darüber streiten, ob nicht Einzelnes, das zuerst in den Acten mitgetheilt wird, besser in die Darstellung verflochten wäre. Dann hätte die Gefahr gedroht, entweder sich zu wiederholen, oder die Actenstücke zu sehr ihres fesselnden Inhaltes zu berauben. Der Verfasser kennt die Wirkung dieses Details so gut, und hat sich sogar in Nebenpunkten so sorgsam darum gemüht, daß man gewiß sein kann, er habe auch in der Vertheilung das Rechte getroffen.

Es ist eine Erquickung, solche heilige Seelen in dem Lande anzutreffen, wo die Madonnenbilder Ströme von Thränen vergossen und verkauften, wo das Wohlergehen des Königs nach Leib und Seele von der angemessenen Besetzung der Stelle eines Großinquisitors abhing. Die Masse freilich kennt diese Freude nicht. Der große Menken sagte: „Die Welt hat nur Auge und Sinn für das, was auf dem Schauplatze der Celebrität geschieht, für das Leben der großen und kleinen Menschen, die da Leben spielen, Leben träumen, Leben dichten; für das wahrhafte, göttliche Leben göttlicher Menschen hat sie, so lange sie in der Welt sind, kein Auge, keinen Sinn, wie viel weniger, wenn sie nicht mehr in der Welt sind.“ Alle aber, die den Herrn lieb haben, lauschen gern jedem neuen Zeugnisse dafür, daß Er sein Volk auch da hat, wo unsere Augen nur Finsterniß und Schatten des Todes sehen. Sie stärken sich an der Anschauung solcher Menschen der Sehnsucht, deren Ziel und Bahn, trotz mancher Schwachheit, sich in die Wolke jener Zeugen verliert, deren die Welt nicht werth war.

Wien.

D. theol. Wilkens.

2.

Aus dem Nachlaß von Ernst Friedrich Fink, weiland Doctor der Theologie und Pfarrer an der Heilanstalt zu Illenau. Nebst einem Abriß seines Lebens. Herausgegeben von D. Friedrich Ehrenfeuchter. Heidelberg, C. Winter's Universitätsbuchhandlung. 1866. 8°. 318 SS.

Dem am 25. Juni 1863 heimgegangenen D. Fink hat in obiger Schrift die kundige Hand seines Schwagers ein Denkmal gesetzt, das nicht blos den Dank der persönlichen Freunde Fink's verdient, sondern auch die Beachtung weiterer Kreise der evangelischen Kirche in Anspruch nimmt. Auch die „Studien und Kritiken" haben in früheren Jahren mehrere Arbeiten von Fink gebracht. Neben seiner ausgebreiteten und heute noch von Vielen gesegneten Wirksamkeit an der Illenauer Anstalt und seiner Thätigkeit in den Angelegenheiten seiner Landeskirche während einer ereignißreichen Zeit, wußte er nicht minder der fortdauernden Pflege der theologischen Wissenschaft, als der eingreifenden Mitarbeit an der Förderung des christlichen Lebens auf den verschiedenen Gebieten der inneren Mission seine Kraft zuzuwenden. Diese Vielseitigkeit, welche bei ihm nicht zur Zersplitterung führte, weist einerseits auf eine seltene und reiche natürliche Begabung hin, andererseits auf die Kraft des Glaubens und der Liebe, die er von oben empfangen hatte und im Dienste der Gemeinde Christi mit voller Hingebung verwerthete. Es ist nach dem Vorwort des Herrn Herausgebers „das Beispiel eines Lebens, worin sich Glauben, Dienen und Studium so innig und zugleich so anspruchslos verschwisterten. Möge dieses Beispiel für die Amtsbrüder des Heimgegangenen nicht verloren sein, umsoweniger, je mehr der Ernst unserer Tage persönliche Ueberzeugung verlangt, die nicht ohne eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung gewonnen werden kann."

Ernst Friedrich Fink wurde den 24. October 1806 zu Kandern geboren. Sein Vater war Beamter, zuletzt Kreisrevisor in Mannheim; erzogen aber wurde Fink bei seinem Großvater, Pfarrer Hitzig in Wollbach, und besuchte später die Schulen in Lörrach, Müllheim und Freiburg. Auf der Freiburger Universität begann r seine philosophischen und selbst seine theologischen Studien, setzte ie sodann in Halle, Berlin und Heidelberg fort, und bestand im Jahre 1828 sein Candidatenexamen. Auf seine theologische Ueberzeugung hatten vornehmlich Schleiermacher und Abegg in Heidelberg ingewirkt; den Mittelpunkt seines Glaubens und seiner theologischen Ueberzeugung bildete die Person Christi, von welcher er die sein ganzes Leben bestimmende Erfahrung machte: „Herr, Du hast Worte es ewigen Lebens!“ Die folgenden Jahre brachte er in Wertheim und Heidelberg, theils in wissenschaftlicher, theils in unterrichtender und in praktisch kirchlicher Arbeit zu; eine Zeit lang trug er sich mit em Wunsch, in das akademische Lehramt, sei es in theologischen oder in philosophischen Fächern, einzutreten, ging aber dann, da ich kein Weg zur Verwirklichung dieses Wunsches zeigte, mit voller Liebe in das pfarramtliche Leben über, als Pfarrverweser zu Leutesheim (unweit von Straßburg) im Jahre 1833. Mit seltener Treue uchte er die ihm befohlene Gemeinde nicht nur in Predigt und Katechese, sondern auch auf manchen anderen Wegen, welche die Liebe Christi auffindet, zu Christo hinzuführen. Der Herausgeber at diesen Abschnitt in Fink's Leben mit besonderer Liebe gezeichnet und damit ein erwecklicheß Bild der Haushaltertreue im christlichen Predigtamt uns vorgeführt. Dem Pfarrer von Leutesheim genügte nicht die äußerliche Erfüllung vorgeschriebener Pflichten; jede Berufsthätigkeit, selbst bis in die kirchlichen Ankündigungen, wußte er mit Geist und Leben zu erfüllen; in Seelsorge, Confirmationsunterricht, Armen- und Krankenpflege suchte er den Einzelnen nahe u kommen. Besonders zog ihn die Kinderwelt an. Er errichtete mit seiner ihm gleichgesinnten Gattin, Friederike geb. Eichhorn, im Jahre 1839 eine Kleinkinderschule in seinem Hause. Beide Ehegatten hielten die Schule allein, bis Frau Jolberg, die Wittwe eines Arztes, im Jahre 1840 nach Leutesheim kam und die Anstalt neu organisirte, bald zugleich als Bildungsschule für Kinderlehrerinnen,

die noch jetzt zu Nonnenweier im Segen blüht. Spaziergänge, die mit den Kindern des Dorfes gemacht wurden, besonders auch Abendstunden bald für Männer, bald für Frauen und ältere Mädchen, bald für die Confirmanden, gehörten in den Kreis dieser Wirksamkeit. Missionsstunden, damals noch etwas Seltenes, wurden eingeführt. Fink's Missionsbüchlein in Katechismusform (Heidelberg 1840) hat viel zur Weckung des Missionssinnes in Baden beigetragen.

Das Jahr 1842 führte Fink als Hausgeistlichen in die neuerbaute Irrenanstalt Illenau bei Achern. Für einen solchen Mann war dies die rechte Stelle, und hier hat er durch ein glückliches Zusammentreffen in inniger Berufs- und Lebensgemeinschaft mit den übrigen Anstaltsbeamten, besonders mit dem Director, dem hochverdienten Geheimrath Dr. Roller, und dem Geheimen Hofrath Dr. Hergt bis zu seinem letzten Athemzug gewirkt. Seine Liebe hat dort im Dienen an den Kranken, und nicht minder an den Wärtern und Wärterinnen eine Stätte gefunden, wo man am wenigsten mit äußerlicher Pflichterfüllung ausreicht, sondern wo allein die freie Hingebung etwas vermag. Sie ging auch Denen nach, die als Genesene in ihre Heimath zurückkehrten, und je länger sein Wirken an der Anstalt dauerte, desto mehr erweiterte sich der Kreis Derer, die mit ihm im persönlichen, oft auch schriftlichen Verkehr blieben, was freilich den Umfang seiner Arbeit dergestalt steigerte, daß nur die genaueste Zeiteintheilung und fortgesetzte Anstrengung ihn in den Stand setzen konnte, der wachsenden Aufgabe nachzukommen. Oft war seine Gesundheit angegriffen, und sein plötzlicher Tod im 57. Lebensjahre mochte wohl die Folge seiner im Dienste früh aufgeriebenen Lebenskraft sein.

In einem Schriftchen, das er dem Vorsteher der Anstalt im Jahre 1852 zu dessen 25jähriger Jubelfeier übergab, „Die Heilanstalten von ihrer kirchlichen Seite", sind die Ergebnisse seiner Erfahrung und seines Nachdenkens über die Stellung des Geistlichen an einer Heilanstalt niedergelegt. Seine grundlegenden Gedanken sind (S. 52 f.): Seelenstörung oder Krankheit der Seele — die er aber lieber nach dem Vorbild der holländischen Sprache Krankſinnigkeit nennen möchte — ist ihm eine auf leiblichem und geistigem

Grund erwachsene Störung des natürlich persönlichen Lebens, somit der geordneten Gemeinschaft zwischen Körper und Geist, Leib und Seele, wo die leibliche Verstimmung und Verderbniß dem Geist, die geistige Unordnung dem Leibe in seinen verschiedenen Systemen sich eingebildet haben. „Die Heilung kann also nicht zunächst nur darin bestehen, daß auf die Sünde gewirkt, daß Buße und Glaube erweckt und gemahnt werde, sondern das natürliche und das geistige Wirken muß beisammen sein. Anstalten für Seelenkranke sind somit ein Werk des Staates und der Familie zugleich. Aber auch die Kirche kann nicht aufhören, die Kranken als ihre Glieder und als Gegenstände ihrer rettenden Thätigkeit zu betrachten, um sie ihrem Beruf als Menschen und Christen wiederzugeben. Wie die Heilanstalt eine kirchliche Seite hat, so muß überhaupt der Sinn der Anstalt, der sich in der ganzen Einrichtung kund gibt, christlich sein." Er nennt dann weiter Gebet und Wort Gottes als die Hauptmittel der Einwirkung des Geistlichen.

Die Stellung des Hausgeistlichen zur Anstalt faßte Fink wesentlich als eine dienende auf. Daß er sich in die Gesammtarbeit des Hauses eingliederte und unterordnete, hat dem Erfolg seines Wirkens keinen Eintrag gethan, und gerade dieses selbstverleugnende Zusammenwirken in Hingebung an die Kranken hat Illenau gehoben und in der Anstalt einen Geist walten lassen, dessen wohlthuender Einfluß neben und mit den anderen Heilmitteln eine heilende Kraft bewährte. „Der Geistliche darf" — so urtheilt Fink (S. 53) — „in allem seinen Wirken nicht vergessen, daß nicht er die Leitung habe, sondern der Vorsteher, der ein Arzt ist. Der Geistliche ist innerhalb der Anstalt wesentlich dienend, also muß er auch die äußere Ordnung seines Wirkens von dem Vorsteher annehmen und muß das erste Beispiel des Gehorsams geben. Daß er hierbei nicht in eine mechanische Abhängigkeit komme und nicht das Wesen seines Dienstes aufopfere, wird am besten dann verhütet sein, wenn der Director selbst die Bedeutung des geistlichen Amtes und die freie Bewegung dieser Thätigkeit zu würdigen versteht."

Seine Voraussetzung, daß man von Seiten der Anstalt die richtige Wirksamkeit des Geistlichen würdigen müsse, fand Fink in Illenau erfüllt. Der Director der Anstalt, Dr. Roller, hat sich darüber in

einer neueren Schrift ausgesprochen a): „Man hat die Frage, ob Geistliche an einer Irrenanstalt mitwirken sollen, davon abhängig machen wollen, ob dadurch Irre geheilt werden können. Natürlicher erscheint es wohl, wenn man fragt, ob die Irren auch der Seelsorge bedürfen, und hier wird die Entscheidung geradeso ausfallen, wie in der übrigen Welt. Deshalb, weil manche Menschen die geistliche Seelsorge für unnöthig halten, ist sie noch nicht abgeschafft worden. Gewiß ist, daß viele Pfleglinge sie schmerzlich vermissen würden, und daß sie an Vielen sich heilsam erweist" (S. 15). Die von Fink eingenommene Stellung wird (S. 13) so charakterisirt: „Bei der Stellung eines Geistlichen an einer Irrenanstalt scheinen uns zwei Abwege möglich. Entweder läßt sich der Geistliche von dem mechanischen Getriebe verschlingen, das zur Erhaltung der Ordnung einer großen Anstalt nothwendig, aber auch nur das äußere Gerüste ist, hinter dem sich das eigentliche Werk verbirgt. Es sind das leicht nur die gesellschaftlichen Interessen, in deren Bewegung er sich verflechten läßt. Oder entgegengesetzt faßt der Geistliche seine Aufgabe in einer mystisch-magischen Weise; er sieht sich als Träger übernatürlicher Kräfte an, mit denen er gegen die Krankheiten der Seele, die er dann gern nur als Einwirkung dämonischer Mächte faßt, ankämpft. Fink vermied beide Weisen. Sein Hauptgesichtspunkt war, in der Zusammenfassung aller Bewohner Illenau's, der Gesunden, der Beamten und Diener der Anstalt, wie der Kranken, eine christliche Gemeinde zu erblicken, der er nach den wesentlichen Grundsätzen zu dienen habe, wenn natürlich auch unter gegebenen Modificationen, wie eine Christengemeinde überhaupt zu bedienen sei. Dieser Christengemeinde Prediger, Lehrer und Hirte war er; Verkündiger der ewigen Wahrheit und Liebe mitten unter aller krankhaften Störung und Verkehrtheit."

Es möge überhaupt bei diesem Anlaß auch einmal in einer theologischen Zeitschrift auf diese von sittlichen und zwar christlich-

a) „Illenau. Geschichte, Bau, inneres Leben, Statut, Hausordnung, Bauaufwand und finanzielle Zustände der Anstalt. Herausgegeben von der Direction der Großherzogl. Heil- und Pflegeanstalt Illenau." Carlsruhe. Ch. Th. Groos. 1865. 141 SS.

ttlichen Grundgedanken getragene Arbeit hingewiesen werden, die in
llenau schon über 25 Jahre eine Stätte gefunden hat und deren
rfolge wahrhaft überraschende sind. Ohne daß dem Satz: „Seelen-
örungen sind Krankheiten und bedürfen deshalb ärztlicher Behand-
ng“, zu nahe getreten wird, hält man in Illenau viel auf die
ychischen Heilmittel; und das wirksame Princip in der psychischen
ehandlung wird nicht der intellectuellen Sphäre entnommen, son-
rn wird als wesentlich auf dem sittlichen Gebiete liegend anerkannt.
ach der eben erwähnten Schrift (S. 69) sind dort von 1842
s 1864 in der Anstalt 4753 Kranke aufgenommen worden, von
nen (Ende 1864) 1854 als genesen, 1209 als gebessert, 892
s ungebessert entlassen, und 670 als gestorben bezeichnet sind.
as sind leuchtende Zahlen auf einem Gebiete, welches erst seit
nfang dieses Jahrhunderts für die christliche Liebe erobert worden
. In welch rühmlicher Weise aber die badische Regierung den
gen dieser Heilanstalt den Landesangehörigen (es befinden sich
essen immer auch ausländische Kranke in der Anstalt) zugewendet
, geht daraus hervor, daß z. B. im Jahre 1861 bei einem
ankenstand von 447 Personen 170 (darunter 31 Pensionäre und
in der ersten Classe) ihre Verpflegungskosten ganz bezahlten,
hrend für 263 Kranke die Kosten nur theilweise bezahlt und 14
z auf Kosten der Anstalt verpflegt wurden; von jenen 263
anken aber gehörten 235 der dritten oder niedersten Classe an,
welche ein durchschnittlicher Verpflegungsbeitrag von nur
Gulden 3 Kreuzer im Jahre entrichtet werden mußte.

Diesem engeren Berufskreise Fink's in Illenau schloß sich bald
weiterer Kreis christlicher Liebesarbeit und kirchlicher Thätigkeit
seinem Vaterlande an. Fink war der hervorragendste Vertreter
inneren Mission in Baden. Er ging, wie D. Ehrenfeuchter
. 60 ff.) ausführt, dabei von dem Gedanken der christlichen
meinde aus. „In die Gemeinde sollte alle christliche Liebes-
tigkeit hineingestellt werden, ohne in die vorhandenen kirchlichen
rmen aufzugehen.“ Zur Organisation der vielfach zersplitterten
stlichen Liebesthätigkeit ließ er im Jahre 1845 ein Schriftchen
gehen: „Der evangelische Verein. Ein Aufruf an die
meinde“ (Heidelberg, C. Winter). In der Gemeinde wollte er

eine Vereinigung gebildet sehen, welche mit ihrem Wirken in die von den Aemtern des Staates und der Kirche unerreichbaren inneren und äußeren Lebensgebiete innerhalb der Christenheit hineingreifen sollte, in freier Hingabe zum Dienst des Staates und der Kirche. Die Arbeitsgebiete dieses Vereins gliederten sich ihm folgendermaßen: I. Erziehung (1. Kinderpflege: Waisen, Findelkinder, Blinde, Taubstumme, Cretinen; 2. Jugendpflege: die Sonntagsschulen, Lesesäle für Handwerker, Dienstmädchenschule). II. Unterstützung (3. Armenpflege: Leihverein, Sparkasse; 4. Krankenpflege: Spitäler, Siechenhäuser). III. Zucht (5. Besserung: Rettungsanstalten, Arbeitsanstalten; 6. Gefängnißpflege: Züchtlinge, entlassene Sträflinge). IV. Bibelverbreitung. V. Gustav-Adolf-Verein, für deutsche und angrenzende Glaubensgenossen. VI. Colonistenpflege (in Amerika). VII. Mission. — Jetzt reicht freilich dieses Schema nicht mehr für das der inneren Mission zugewiesene Gebiet hin, weil die Bedeutung der socialen Frage vor 20 Jahren erst anfing erkannt zu werden. Als den Ausgangspunkt dieser Vereinsthätigkeit dachte sich Fink die Krankenpflege, und insbesondere Bildungsschulen für Pfleger und Pflegerinnen. „In Demuth und Stille", ruft er aus, „in heiligem Geiste sei das Werk angefangen; nicht als eine Sache der Rührung, der Prunksucht, der Parteiung werde sie betrieben, sondern als eine Sache des Herrn und seiner Gemeinde. Auf den Herrn soll die Sache stehen, und die sämmtlichen Kreise der Thätigkeit sich vereinigen in der Gemeinschaft der Kirche, die da fordert und fördert die freien Werke eines Vereins der christlichen Liebe, erwachsen aus Gottes heiligem Evangelium." Durch mündliche Anregung und Correspondenz wirkte Fink unermüdlich für die Sache und war auch bei der Gründung des badischen Landesvereins für innere Mission, der 1849 entstand, vorzugsweise thätig. Er suchte diesen Verein nach den vorhin erwähnten Grundgedanken zu gestalten und wußte in der Nähe und Ferne für solche Arbeit anzuregen. Auch dann noch, als das Interesse für die innere Mission hinter die kirchlichen Fragen zurücktrat, hat Fink diese Sache vertreten, und vom Jahre 1853—1860 die „Blätter für innere Mission im Großherzogthum Baden" herausgegeben. Eine volle Verwirklichung seiner Idee hat er nicht sehen dürfen; allein der

ielen ist durch diese Anregungen das Bewußtsein um die Ver-lichtung zur christlichen Liebesarbeit geweckt worden und hat zu segneter Arbeit geführt. Hervorzuheben ist noch Fink's Thätig-t für die äußere Mission und für die evangelische Diaspora; Diasporagemeinde in Bühl verdankt ihm ihre Sammlung.

An den eigentlich kirchlichen Fragen hat dessenungeachtet Fink en sehr regen Antheil genommen, sowohl an den heimathlichen an den allgemeinen. Die Theilnahme an den Jahresversamm-gen des Kirchentages und des Gustav-Adolf-Vereins, brieflicher rkehr und Reisen dienten dem in ihm wohnenden Trieb, als ein endiges Glied der Kirche der deutschen Reformation sich an ihren uden und Leiden zu bethätigen. Alle bedeutenderen Regungen d Erscheinungen in dem Leben seines badischen Heimathlandes k des ganzen deutschen Vaterlandes hat er innerlich mit durch-ebt. Zu Allem suchte er sich eine Stellung zu geben, doch war nichts weniger als ein Parteimann. Furchtlos trat er für seine litische und religiöse Ueberzeugung ein, doch nie verletzend, den gner vielmehr achtend und von ihm geachtet. Mit seiner irenischen, h im Gegner noch das Gemeinsame möglichst anerkennenden, r im biblischen Glauben fest gegründeten Persönlichkeit brachte ein schätzbares Element in die kirchlichen Verhandlungen auf ferenzen und Synoden. Ihm widerstrebte jeder Confessionalis-s; mit Ueberzeugung trat er namentlich für das göttliche und orische Recht der Union in Baden ein. Ein eigentlicher Kirchen-nn war er nie; dafür war ihm zu sehr die gegliederte christliche neinde in ihren freien, von Gott gewirkten Lebensäußerungen Ausgangspunkt seiner Bestrebungen. Unter den Mittheilungen seinem Nachlaß, welche D. Ehrenfeuchter gegeben, sind wohl Bedeutendste die Gedanken über diese Fragen, welche schon in „Skizze einer Uebersicht über das System der Theologie" 181—204), dann aber hauptsächlich in „Leben und Gestalt christlichen Gemeinde" (S. 205—225) niedergelegt sind, und) in einer anderen Arbeit „Vom Indifferentismus in der evan-ischen Kirche" (S. 235—248) zum Vorschein kommen. Was hierüber gibt, das sind vortreffliche und für die Organisation Gemeinde brauchbare Gedanken. Sie setzten ihn allerdings auf

der Generalsynode des Jahres 1861, auf welcher er wie auf der vom Jahre 1855 Abgeordneter war, in Widerspruch mit der damals berathenen Kirchenverfassung. Sein Votum über die letztere ist durch den seitherigen Verlauf der Dinge in hohem Grade gerechtfertigt worden; denn bei aller ihm eigenen schonenden Milde des Urtheils mußte er sich (S. 83) dahin erklären: „Ich sehe in den Bestimmungen der neuen Verfassung gar viel Fremdartiges neben dem, was aus dem Geiste Christi kommt, ich sehe in der Durchführung der richtigen Grundgedanken von der Freiheit und Selbständigkeit der Gemeinde bis zu den höchsten Stufen hinauf Manches, was der Einheit der kirchlichen Dienste, der stetigen, lebendigen, organischen Gliederung und Thätigkeit der Gemeinde und den historischen Grundlagen der Verfassung unserer unirten Kirche auf bedenkliche Weise widerstreitet. Deshalb, und weil ich nicht verkennen kann, daß die rasche und unruhig bewegte Zeit auch ihren Antheil an dieser Verfassung hat, kann ich meine Befürchtung nicht unterdrücken, es möge statt der von Herzen gewünschten Förderung der Freiheit, Einigkeit und Ordnung in der Kirche etwas anderes Schlimmeres entstehen. Darum vermag ich für meine Person die Annahme dieser neuen Verfassung weder zu empfehlen noch zu verantworten.“

Fügen wir diesem Votum noch einige Grundgedanken aus seinen Thesen über „Leben und Gestalt der christlichen Gemeinde“ bei. Die Gemeinde ist ihm vor Allem ein Organismus mit bestimmter Gliederung, gemäß der in ihr bestehenden Verschiedenheit nach Gaben, Kräften und Diensten. Die Einheit der Glieder besteht darin, daß sie alle ohne Unterschied sollen von Gott gelehret sein, als mit Gott in Christo vereiniget freien Zugang zu Gott haben und für Andere beten und opfern; Alle sollen mithelfen, in christlicher Sitte und guter Zucht den göttlichen Wandel Aller zu fördern (allgemeines Priesterthum). Als eine natürliche Ungleichheit aber zeigt sich zunächst der Unterschied zwischen **Mündigen** und **Unmündigen** (nicht zu verwechseln mit dem zwischen Gläubigen und Ungläubigen). Die Mündigen sind diejenigen Glieder, welche mit eigener Erkenntniß den Glauben haben und bezeugen, mit eigener Liebe Gott in Christo bewußt sich opfern, mit eigener bewußter Hoffnung in die

ukunft schauen und wirken, Alles in frei bewußter und gewollter
ebereinstimmung mit der Gemeinde. Die Unmündigen sind über-
iegend nur von dem allgemeinen Leben der Gemeinde getragen,
it weniger eigener Betheiligung, weniger freibewußtem Mitempfin-
n, Mitdenken und Mitwollen. Außer diesem Gegensatz besteht
nerhalb der Mündigen noch der zwischen leitenden und geleiteten
itgliedern, jedoch fließend, an keinen besonderen Stand gebunden.
icht jeder Mündige ist zur Leitung befähigt und berufen, sondern
r, welcher vorher gedient und im Dienen sich erprobt hat.
der Mündige aber soll und muß dienen mit seinen Gaben an
nem Ort. Wo der vom heiligen Geist geweckte Trieb, dem
anzen zu dienen, und die von Gott verliehene Gabe zusammen-
ffen mit dem erkannten Bedürfniß der Gemeinde und einer darin
genden Aufforderung, da wird auch eine Verordnung der Ge-
inde zu einem Dienst erfolgen. Die Berufung und geordnete
rbindung der Gemeindeglieder zu Bekenntniß und Lehre, Gottes-
nst und Liebesdienst, Sitte und Regierung, ist die Organisation
r Gliederung der Gemeinde im engeren Sinne. Der vom Herrn
ordnete und in der Gemeinde geordnete Dienst heißt auch Amt.
cht jeder Dienst ist ein Amt. Bei „Dienst" waltet die frei-
lige Hingabe vor, bei „Amt" die Verordnung zu etwas und die
llmacht; bei jenem das Persönliche, bei diesem das Sachliche.
ie Gegenüberstellung von Dienst und Amt auf der einen Seite,
meinde auf der anderen, hat bei einer lebendigen Anschauung
ien Platz. Auch gibt es eigentlich weder begrifflich noch wirklich
Früher. Im Herrn war Dienst und Gemeinde wesentlich zu-
ich gefaßt. Früher als die Gemeinde waren nur die Apostel,
r schon der zwölfte Apostel geht aus der, freilich noch nicht
ligen, Gemeinde hervor. „Amt vor der Gemeinde" gilt nur
der Mission. Es muß zur Verweltlichung der Kirche gerechnet
den, wenn irgendwo (Mittelalter) der Begriff des Amtes über
des Dienstes hervorgestellt wird. Die Gliederung der Diener
Gemeinde nach den Diensten, die sie nach ihren Bedürfnissen
ihre Glieder erfordert, wird diese sein: Es gibt Diener, die
zur Besorgung der natürlichen Bedürfnisse der Gemeindeglieder

durch den Dienst ihrer Liebe verordnen und verordnet werden. Es gibt Diener, welche die verschiedenen Thätigkeiten, die zum Leben der Gemeinde gehören, vertreten und verwalten (nicht als Vertreter der Gemeindeglieder, sondern der vom Geist geweckten Thätigkeiten) — Gemeindeverwalter, Vorsteher, Aelteste nach den Seiten des Einen Werkes Christi als Lehrer, Priester, Hirten. Endlich gibt es natürlich in der Gemeinde auch solche Diener, welche ihre Einheit und den Zusammenhang mit dem großen Ganzen darstellen — Bischöfe. — Diese Gliederung wird nun geschichtlich in der christlichen Kirche nachgewiesen, am Diakonen-, Aeltesten- und Bischofs-Amt. Die reformatorischen Grundsätze halten die Berechtigung und Verpflichtung Aller fest, in Glauben, Liebe und Hoffnung zu Bekenntniß, Feier und Sitte, zur Erhaltung und Ausbreitung der Lehre, der Liebesdienste und der Kirchengewalt mitzuwirken, ebenso die Nothwendigkeit einer Gliederung, nur daß sie alle Ordnungen, die gemacht sind, nach Umständen, die der heilige Geist zum Gedeihen der Gemeinde weiset, für veränderlich ansehen. Nach der Verfassung der lutherischen Gemeinschaft ruht die christliche Gestaltung der Einzelgemeinde wesentlich in dem geistlichen Amt, das in Einer Person erscheint, welcher die Lehre, Spendung der Sacramente und Verwaltung der Kirchenzucht übertragen ist; die Einzelregierung, die bischöfliche, tritt mehr hervor, die Gemeinde oder deren Vertreter werden nur hülfsweise in's Mittel gezogen. Die Verfassung der reformirten Gemeinschaft stellt das Amt der Lehre nur als eines der Gemeindeämter hin und hat neben den lehrenden auch regierende und dienende Glieder; daher die collegialische presbyteriale Form mehr hervortritt, und die gegliederte Gemeinde den Ausgangspunkt bildet.

Aus allen diesen Grundsätzen leitet Fink zum Weiterbau der Verfassung und zur Förderung des christlichen Lebens folgende Erfordernisse der Gliederung unserer Gemeinden ab: 1) Sichere Gewinnung wirklich mündiger Gemeindeglieder; sie wird durch die Vorbereitung zur Confirmation und durch Offenbarung und Uebung christlicher Lebensthätigkeit vollzogen. Ohne spätere Confirmation im fünfzehnten bis sechzehnten Jahre, ist eine wirkliche, lebendige

achhaltige Eingliederung in die Gemeinde nicht zu erwarten. Die
Vollendung der Mündigkeit muß mit dem Eintritt in die Ehe oder
em Alter von fünfundzwanzig Jahren zusammenfallend angenom-
men werden; dieser Eintritt aus der Zahl der Leistenden in die
er Leitenden geschieht durch Aufnahme in das Verzeichniß der zur
Mithülfe bei Ordnung des christlichen Lebens berechtigten Mitglieder.
) Richtige Besetzung der Gemeindedienste. Wenn zu den Mit-
iedern Alle gerechnet werden, die sich nicht thatsächlich und an-
kanntermaßen vom Christenthum losgesagt, so muß von den in
e Leitung der Gemeinde als verordnete Diener zu berufenden na-
irlich mehr verlangt werden; sie müssen in ihrem christlichen Sinn,
Wandel und Wirken anerkannt sein, ein geistliches Steuercapital,
nen in Bewegung befindlichen Grundstock christlicher Gaben und
kräfte besitzen. Sie werden aus Denen genommen, die schon frei-
willige Leistungen vollbracht haben. Die Erneuerung des Helfer-
mtes neben dem Amte der Aeltesten ist ein nothwendiges Erfor-
erniß richtiger Ordnung der Gemeindedienste. Für das Helferamt
ählt der Aeltestenrath die tauglichsten Leute aus, und aus der
ahl der Helfer, die sich durch mehrjährigen Dienst bewährt haben,
erden durch die selbständigen Gemeindeglieder die Aeltesten erwählt.
) Die geordnete Einfügung der Gemeinde in das Ganze der Kirche;
e geschieht durch Kenntnißnahme der Gesammtheit von dem Stande
r Einzelgemeinde in der Visitation und durch Theilnahme der
bgeordneten der Gemeinde an der kirchlichen Versammlung des
ezirkes. Zwischen der kleineren Bezirkssynode und der Landes-
node muß eine Kreissynode stehen zur Vorbereitung der Verhand-
ngen der Landessynode. Die Mitglieder der höheren Synode
erden aus der Zahl der Mitglieder der andern bei deren Ver-
mmlung gewählt, so daß die bewiesene Liebe und Sachkenntniß
t niederen Kreise zur Mitarbeit im höheren befähigt.

Auch von Fink's wissenschaftlicher und schriftstellerischer Thätig-
it gibt uns der Herr Verfasser ein Bild (S. 83—87), das als
n mahnendes und ermunterndes Zeugniß gelten kann, wie auch
n vielbeschäftigter praktischer Geistlicher auf diesem Gebiet rüstig
rtzuarbeiten vermag. Neben dem fleißigen Studium und der

Excerpirung der bedeutenderen theologischen Erscheinungen, betheiligte er sich auch producirend theils durch kleinere Schriften, z. B. die Biographie seines Freundes, des verstorbenen Judenmissionars J. A. Hausmeister in Straßburg; ein Sendschreiben an Stadtdirector Burger in Freiburg aus Anlaß des Conflicts zwischen der badischen Regierung und dem Erzbischof von Freiburg, — theils durch Arbeiten in theologischen Zeitschriften und Kirchenzeitungen. In den „Studien und Kritiken“ ist außer Früherem in den letzten Jahren eine Abhandlung von ihm erschienen: „Die reformirte Kirche der Niederlande und die Groninger Schule“. Der Piper'sche Kalender hat mehrere Biographien von ihm. Besondere Sorgfalt verwandte er auf die Herausgabe der „Hauskirche“ (Heidelberg 1850 u. 1852); sie enthält im ersten Theile einen Bibelkalender und Gebete, namentlich ein Krankenbüchlein und eine Krankenbibel; im zweiten eine Christenlehre und Christenlieder, worin er einen auf dem Studium der bisherigen Katechismen ruhenden Katechismus gibt. Manche Arbeiten von ihm sind im Manuscript geblieben, von welchen uns der Herr Herausgeber eine Auswahl mittheilt. Wir finden bei dieser, außer dem schon Erwähnten, und zwar in Thesenform, Philosophisches, „Stellungen“ (über die Stellung des Menschen zur Welt und zu Christo), sodann „Menschenthum und Christenthum“, 75 Sätze zum Nachweis, daß das Menschenthum im Christenthum verklärt, das Christenthum die höchste Form des Menschenthums ist, und daß, wer Menschenthum will, auch Christenthum wollen muß. Aus dem persönlichen Bedürfniß, alles Einzelne im Zusammenhang mit dem Ganzen anzuschauen, ist diese seine Gedankenarbeit auf philosophischem und theologischem Gebiet hervorgegangen und trägt darum auch das eigenthümliche Gepräge seiner Gedankenwelt. Für Andere werden sich die von ihm aufgestellten Kategorieen nicht immer mit den Sachen decken. Dessenungeachtet wird Jeder in der „Skizze einer Uebersicht über das System der Theologie“ eine lehrreiche und anziehende Frucht seines sinnenden und ordnenden Geistes erkennen. Es umfaßt hiernach die Theologie die Christenthumslehre oder philosophische Theologie (Apologetik, Thetik und Polemik), die Kirchenthumslehre oder historische

Theologie, und die Kirchlichkeitslehre oder praktische Theologie (Kirchenpflege, Kirchenverwaltung und Kirchenrecht). Außer den anderen schon angeführten theologischen Arbeiten sind noch abgedruckt vier Abhandlungen über Union und Abendmahl, über die Predigt im Kirchenjahr, über die Behandlung der Unterscheidungslehren im Confirmationsunterricht und über kirchliche Aussichten aus dem Jahre 1847; endlich etliche Predigten, in denen sich sein Verhältniß zu den Gemeinden in Leutesheim und Illenau wiederspiegelt.

Im Jahre 1856 hat ihm die theologische Facultät zu Heidelberg bei Gelegenheit der Jubelfeier zum Gedächtniß der Reformationseinführung in Baden den theologischen Doctorgrad honoris causa ertheilt. Sein Antwortschreiben an die Facultät enthält sein theologisches Glaubensbekenntniß, in welchem er unter Anderem sagt: „Als die Aufgabe der Theologie erscheint es mir, die Frömmigkeit und den Glauben in ihrer Einheit mit dem Wesen der Menschheit zu erkennen, die heiligen Urkunden der Christenheit mit Verstand und Gemüth zugleich in freier wissenschaftlicher Forschung zu ergründen und immer neu darzustellen, die Kirche in ihrer lebendigen Leiblichkeit anzuschauen, und die in der Entwicklung hervorgetretenen Gegensätze der Lehre und des Lebens nicht durch Verschärfung noch fester, vielmehr in ihrer Einheit dem Leben des Ganzen dienstbar zu machen, und in der kirchlichen Ausübung darauf zu wirken, daß das Christenthum, statt nur eine Sache des Denkens und der Schule, vielmehr eine Sache des Gewissens und Lebens werde, eine That der lebendigen Gemeinde in allen ihren Gliedern“ (S. 71).

Einen hervortretenden Zug in Fink's Persönlichkeit repräsentiren endlich die S. 97—146 mitgetheilten Gedichte. Tiefe sinnige Gedanken, Glaubensfreudigkeit und ein Herz voll Liebe sprechen uns aus denselben an, neben einer großen Formgewandheit. Diese Gabe berührte sich bei ihm mit einer ausgesprochenen geselligen Gabe, welche ihn nicht blos im Verkehr liebenswürdig und heiter erscheinen ließ, sondern auch in reichem Maße der Anstalt zu gut kam, an welcher er arbeitete.

Der Lebensabriß Fink's umfaßt zwar nur 94 Seiten, allein der Herr Herausgeber hat es verstanden, auf diesem kleinen Raume

das Gesammtbild dieser reich und mannichfaltig ausgerüsteten Persönlichkeit so wiederzugeben, daß man alle Züge derselben in treuer und dem anspruchslosen Sinn des Heimgegangenen entsprechender Darstellung wiederfindet.

Oberkirchenrath K. Mühlhäußer,
Pfarrer in Wilferdingen.

Berichtigungen.

Heft	II,	S.	209,	Z.	5	v. u.	lies: müssè statt müßte.
„	„	„	213,	„	2	v. u.	lies: Ergreifen.
„	„	„	220,	„	1	v. u.	lies: Grundzug statt Grundsatz.
„	„	„	221,	„	22	v. o.	lies: perterrefacto.
„	„	„	233,	„	5	v. u.	lies: Untersichwachsen.
„	„	„	236,	„	7	v. o.	lies: Hand reißen.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Im gleichen Verlage ist erschienen:

	ℛ	Sgr
remer, Dr. H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität	3	—
öllner, Dr. G., Zur Arbeiter- und Dienstboten-Frage. Ein christl. Wegweiser f. Arbeitgeber u. Arbeitnehmer	—	5
NB. 100 Exemplare dieser Schrift, in festen Pappdeckel gebunden, liefere ich an Vereine ꝛc. für **sieben Thaler.**		
ildemeister, Dr. C. H., Joh. Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften. 5. Band. . . .	3	10
Dasselbe complet. 5 Bände . .	10	28
— — Briefwechsel Johann Georg Hamann's mit Friedrich Heinrich Jacobi . .	3	10
ey-Speckter Fabeln mit englischem Text, übersetzt von Sophie Klingemann	1	—
Dasselbe in Callico	1	10
— — mit französischem Text, übersetzt von Cuvier	1	—
Dasselbe in Callico	1	10
ildergallerie aus Hey-Speckter Fabeln	1	—
upfeld, Dr. H., Die Psalmen. 2. Auflage, herausgegeben von Dr. E. Riehm. 2. Band	2	—
1. und 2. Band	4	—
losterman, Dr. A., Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des Alten Testaments	1	—

	₰	Sgr
Otto, Fr., Das Abendmahlsopfer der alten Kirche . . .	—	16
Register der Theolog. Studien und Kritiken über die Jahrgänge 1858—1867	—	16
Tholuck, Dr. A., Das Alte Testament im Neuen. 6. Aufl.	—	16
Trümpelmann, Aug., Die römische Frage vom kirchlich-nationalen Standpunkte. Zweiter Abdruck . . .	—	10
Unvergängliche, Das, in den Beziehungen zwischen Religion und Philosophie	—	9

Unter der Presse befindet sich und ist der Vollendung nahe:

Bodemann, Fr. W., Die Verbreitung christlicher Schriften, insonderheit die christliche Colportage.

Die Jugendjahre des Prinzen Albert von Sachsen-Coburg-Gotha, Prinzgemahls der Königin von England. Unter Anleitung J. Maj. der Königin Victoria zusammengestellt von General-Lieutenant Hon. Charles Grey. Ins Deutsche übertragen von Dr. Jul. Frese.

Christern, Dr. Wilh., Versuch einer pragmatischen Bildungs- und Entwicklungsgeschichte der Evangelien.

Meyeringh, F., Zum Kampf und Frieden. Vier academische Vorträge und funfzig Aphorismen von Dr. J. J. van Oosterzee, Prof. der Theol. zu Utrecht. Ein Beitrag zur Charakteristik der gegenwärtigen Bewegungen auf theologischem und kirchlichem Gebiete.

v. Polenz, Dr. G., Der französische Calvinismus. 5. Band.

Schulz, Dr. C., Die Union. Eine geschichtliche und dogmatische Untersuchung.

Winter, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden.

Zahn, F. M., Ein Gang durch die heilige Geschichte.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1868. Zweites Heft.

Abhandlungen.

. Riggenbach, über die Rechtfertigung durch den Glauben.
. Groos, über den Begriff der κρίσις bei Johannes.
. Wahl, über die Seelenlehre Meister Eckhart's.

Gedanken und Bemerkungen.

. Röhricht, zur johanneischen Logoslehre.

Recensionen.

. Gaab, der Hirte des Hermas; rec. von Zahn.
. Graf, die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes; rec. von Riehm.
. Tischendorf, Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini etc.; rec. von Laurent.

Miscellen.

rogramm der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1867.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1868. Zweites Heft.

II. Beiträge zur holländischen Kirchengeschichte. Von F. Nippold.
IV. Die Familie Calas und Voltaire, der Retter ihrer Ehre. Dargestellt von Dr. Herzog in Erlangen.
V. Die Verfolgung des Jeremias Braun von Basel, Prediger in der Landschaft Toggenburg (St. Gallen), im Jahre 1663. Ein Beitrag zur Geschichte der Verfolgungen der Protestanten in der Schweiz. Von J. R. Linder, Pfarrer in Regoldswyl in Baselland.
VI. Die Bedeutung Johann Tennhardt's. Von Friedrich Klemme, Pfarrer zu Kirchhain in Kurhessen.
'II. Eine Bemerkung zu Luther's Briefwechsel. Von Lic. Foerster, Prediger und Inspector am Königl. Domcandidatenstift zu Berlin.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

as gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

). C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1868, viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Lehrweise der böhmischen Brüder

in Betreff der Rechtfertigung durch den Glauben und der Werke des Glaubens.

Von

D. Hermann Plitt,

Inspector des Seminars der Brüdergemeinde in Gnadenfeld.

Wir richten die Aufmerksamkeit der Leser hier auf ein Gebiet, elches im Ganzen noch wenig genauer dogmengeschichtlich erörtert orden ist, die Lehreigenthümlichkeit der böhmischen Brüder-Unität, eser nach Luther's Worten einzigen Zeugin reiner Lehre in den tzten Jahrhunderten vor der Reformation. Diese spät gereifte rucht aus der Märtyrersaat des Johannes Hus wird weniger achtet, theils weil jenes Kirchlein in dieser Gestalt vom Schau-atz der Geschichte verschwunden ist, theils weil so manche Quellen r ihre Geschichte und Lehre nicht Allen gleich zugänglich sind.

An und für sich aber nimmt diese Erscheinung gerade als vor-formatorische immer ein besonderes Interesse in Anspruch, und is gegenwärtig umsomehr, da sie in unserer Zeit wieder mehr in is Gedächtniß der kirchlichen Welt gebracht und ihrem Verständniß igänglicher geworden ist. Dies theils durch die Geschichtsdarstellung es katholischen Theologen Gindely, wie durch die Arbeiten von

D. v. Zezschwitz a) u. A., theils und hauptsächlich dadurch, daß in Folge der im Protestantenpatent von 1861 gewährten größeren Freiheit der Evangelischen des österreichischen Kaiserstaates in den Mutterlanden der alten Brüder-Unität das Andenken an sie und die Liebe zu diesem nationalen slavisch-evangelischen Kirchlein vielfach angeregt worden ist und in Folge davon dessen Name auch den Kreisen verschiedener evangelischer Länder und Kirchen öfters entgegentritt, welche in thätiger Liebe der bedürftigen Glaubensgenossen Böhmens und Mährens sich annehmen. Dazu kommt, daß gerade das Jahr 1867 für die Geschichte der böhmischen Brüderkirche ein Säcularjahr ist. Vor vierhundert Jahren, 1467, hat sich dieselbe nach zehnjährigem Bestehen als freierer Verein zuerst als selbständige Kirche constituirt durch Wahl und Weihe eigener Geistlicher. Anderthalb Jahrhunderte hat sie unter der Pflege ihrer in ihrer Mitte sorgsam erzogenen Diener, deren gar manche den Namen apostolischer Zeugen verdienen, geblüht und Früchte getragen.

So wird es nicht unangemessen sein, auch im Kreise der deutsch-evangelischen Kirche und Theologie eben jetzt einmal auf's Neue von dieser Kirche zu reden. Wir thun dies, nach den geschichtlichen Arbeiten Anderer, hier unter theologisch-dogmatischem Gesichtspunkt.

Indem wir es Andern überlassen, eine umfassende Darstellung der gesammten Lehrweise der böhmischen Brüder zu geben, greifen wir für diesmal nur den einen Hauptpunkt heraus, um welchen sich die Hauptstreitigkeiten der Kirche im Reformationszeitalter bewegten, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und den Werken des Glaubens, ein Punkt, an welchem die besondere Eigenthümlichkeit des Lehrtropus der böhmischen Brüder in der Uebereinstimmung wie im Unterschied von dem reformatorischen deutlich zu Tage tritt. Zugleich sind wir der Meinung, daß dabei gewisse Seiten der evangelischen Wahrheit in Frage kommen, welche

a) Siehe dessen kleine Schrift „Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder u. s. w.", Erlangen 1863; ferner desselben Artikel „Lukas von Prag und die böhmischen Brüder" im 20. Bande von Herzog's Encyclopädie.

uch für den gegenwärtigen Standpunkt der evangelisch-kirchlichen Lehrentwicklung Beachtung verdienen und von wesentlicher praktischer Bedeutung sind.

Die Lehre der böhmischen Brüder in Bezug auf diesen Gegenstand erscheint am meisten mit dem Lehrtypus der deutschen Reformation, zunächst Luther's, übereinstimmend in der Confession von 1535, wie sie sich bei Köcher findet in einem Abdruck freilich erst vom Jahre 1558 [a]).

Nachdem Art. 4 de peccato et ejus fructu ac sui ipsius cognitione gehandelt hat, ganz im paulinisch-lutherischen Sinne (docent ex scripturis, quod homines agnoscere debeant propter hanc sui ipsorum depravationem ac corruptelam et propter peccata ab hac radice nascentia dignam sibi imminere perditionem, formidabilem Dei vindictam impendere, et dignam suis factis gehennae poenam propositam esse —), heißt es schon da weiter: ad haec docent, necessarium esse, ut animadvertant omnes ac norint infirmitatem suam extremamque inopiam et mala, in quae ob peccata

a) In diesem Jahre ließ Vergerius die Confession wieder abdrucken nach Köcher, „Glaubensbekenntnisse der böhmischen Brüder" (Leipzig 1741, S. 45) und Gindely, Fontes rerum Austriacarum I, 454 sub 22. In seinem Geschichtswerk (I, 496) nennt der Letztere sie (sub 14) „ursprünglich böhmisch, wohl von Augusta verfaßt" —, „weder die böhmische Urschrift noch die damalige deutsche Uebersetzung, in der sie wohl an Ferdinand überreicht worden, ist zu finden. Die lateinische Uebersetzung wurde 1535 schon verfaßt, aber erst 1538 in Wittenberg gedruckt. Sie ist unter den Brüderconfessionen die berühmteste geworden und verleitet mit Unrecht zu der Annahme, als ob sie der genaue Ausdruck des Brüderglaubens sei. Weit genauer und aufrichtiger sind die früheren Bekenntnisse." Ferner S. 232 ff. „Alles war auf den Beifall Luther's berechnet (!) — nur die Bedeutung der Werke war nicht verhehlt — man sollte die Confession als einen Appendix der Augsburger betrachten." — Zu beachten ist jedenfalls, daß die erste Gestalt auch dieser Confession bei Luther gerade im Punkt von der Rechtfertigung Widerspruch fand — siehe bei Gindely S. 238 ff. — und die Brüder daraufhin diesen Artikel (nebst dem vom Cölibat als zweitem beanstandetem) „in einer Weise neu stilisirten, daß sie nicht mehr dem früheren Tadel begegnen mußten".

conjecti sint, quodque se ipsos nullo modo servare, nullisque suis operibus aut studiis justificare possunt. Nec quicquam habere praeter Christum solum, cujus fiducia a peccatis, Satana, ira Dei et aeterna morte sese redimant et liberent.

Darauf folgt Art. 5 de poenitentia. Docent, poenitentiam esse, quae ex peccatorum et irae divinae agnitione nascitur, quae per legem Dei, primum dolores et terrorem conscientiae incutiat etc. Interim docent, ne sic pavefacti et territi desperent, sed ut ad Deum toto corde redeant, et fide in Christum, quae pars quoque poenitentiae est, misericordiam apprehendant dolentes, se peccasse. Etsi enim omni justitia vacui sint, divinam tamen gratiam et clementiam implorent, ut sibi ipsis misereatur et peccata condonet propter Christum ejusque meritum. 2 Kor. 5, 21. (Diese Buße, heißt es weiter, müsse durch das ganze Leben fortgehen „cum opus est".) Eos etiam, qui sic resipiscunt, docent, quod apud Esajam scriptum est, ut desinant perverse agere, discant autem benefacere. Idem et Johannes, praecursor Domini: facite inquit dignos fructus poenitentiae. Consistit autem in hoc maxime poenitentia, ut mortificetur vetus homo ac deponatur cum actis et concupiscentiis suis, induaturque novus, qui secundum Deum creatus est (Kol. 3). Sodann werden die poenitentes an den Priester gewiesen, ihm ihre Sünden zu bekennen, obgleich nicht sie alle aufzuzählen, und von ihm kraft der Schlüsselgewalt nach Christi Einsetzung die Absolution zu empfangen, und deren Ausübung sei zweifellos vollkräftig wirksam zur Vergebung der Sünden. Wer nicht solche Buße bei Lebzeiten thue, gehe ohne allen Zweifel verloren nach Christi Wort (Luk. 13, 3). Wer nach gethaner Buße wieder in den Sündendienst zurückfalle, gehe dem gleichen Schicksal entgegen (Hebr. 10, 26). Für den rechten Bußfertigen aber gelte: fundamentum et omnem virtutem poenitentiae in merito mortis Christi consistere.

Hierauf handelt Art. 6 de Christo Domino et fide in ipsum. Christi Person als des wahren Gottes und Menschen,

md sein ganzes Werk von der Geburt bis zur Wiederkunft sind ie Grundlage unserer Erlösung und werden durch Wort und Saramment uns mitgetheilt. Christus ist zwar bis zu seiner Wiederınft nicht mehr leiblich und sichtbar auf Erden, wie er es vor inem Tode und nach der Auferstehung bis zur Himmelfahrt war, leichwohl ist er Christus ipse, verus Deus et verus omo, auch jetzt bei uns, ratione invisibili, insensibili, sed ımen vera et ad salutem nostram necessaria; per hunc nodum] enim is in nobis operatur, ut nos in illo et ɔse in nobis sit, idque per Spiritum Sanctum et dona ısius, quem suae visibilis essentiae loco se missurum ecclesae suae recepit (? praecepit ?), per quem potentia, gratia, onitate et veritate sua, qua sibi obedientes salvos reddit, inet in ea cunctis diebus usque ad consummationem seculi. oh. 16 und 14: Non relinquam vos orphanos, veniam ad os — per hunc sc. Spiritum veritatis.

Porro docent per Christum homines gratis fide ı Christum per misericordiam justificari, saıtem et remissionem peccatorum consequi, citra lum humanum opus et meritum. Solam itemque ejus ortem ac sanguinem ad abolenda et expianda omnia omnium ominum peccata sufficere docent (Apg. 4, 12 u. a. St.).

Docent ad haec, ut omnes homines ad solum Christum o venia et remissione peccatorum suorum, pro salute et ıavis alia re impetranda per omne suae vitae tempus acdant (Hebr. 4). Item docent (in eo uno fiduciam omnem spem defigendam esse —), quod nemo fidem hanc ıis viribus, voluntate et arbitrio habere potest; ɔnum equidem Dei est, qui ubi et quando illi sum est, eam per Spiritum Sanctum in hominiıs operatur, ut ad salutem quidquid iis per verbum ternum et Sacramenta a Christo instituta rite fuerit adinistratum, percipiant (Joh. 3, 27; 6, 44).

Pergunt docendo sola fide seu fiducia in Jesum Christum stificari homines coram Deo, sine ullis eorum studiis, meis et operibus, sicut Paulus dicit (Röm. 4, 6; 3, 21).

Et hic sextus articulus apud nos omnium maxime principalis habetur ut qui totius christianismi ac pietatis summa est.

Art. 7 handelt dann de bonis operibus. Die aus Gnaden durch den Glauben Gerechtfertigten sollen die von Gott gebotenen guten Werke thun nach Matth. 28, 19. Und zwar nicht, um die Rechtfertigung, das Heil und die Vergebung der Sünden sich dadurch zu verdienen, denn wir sollen sprechen: wir sind unnütze Knechte, auch wenn wir Alles gethan haben (vgl. Röm. 3, 20). 1. Sed facienda ideo bona opera docent, ut per ipsa approbetur fides, sunt enim bona opera certa testimonia, signacula et indices latentis intus vivae fidei et fructus ejusdem; per quos dignoscitur arbor bona aut mala (Matth. 7). 2. Item, ut per ea firmam certamque efficiant suam vocationem atque in ea sine peccatis serventur (2 Petr. 1, 5—11). 3. Hanc etiam ob causam bona opera fieri docent, ut abunde subministretur introitus in aeternum regnum atque inde copiosior merces a Deo referatur (ibid.).

Dem Inhalt nach sind es wesentlich Werke der Liebe (cit. Luc. und Matth. 25) und haben als solche ihren Werth vor Gott: opera ergo in fide facta placent Deo et suam mercedem habent in hac vita et in futura. Aber die rechten guten Werke sind eben auch nur diese im Namen Christi durch den Glauben gethanen, nach Joh. 15; sine me nihil potestis facere, sc. quod Deo gratum vobisque ad salutem profuturum sit.

Item docent, fidem et charitatem, quae dilectio est tum Dei tum proximi, fontes esse omnium virtutum et bonorum operum. (In der deutschen Ausgabe ist dies so wiedergegeben: Im Namen Christi aber gute Werke thun, heißt dieselben thun im lebendigen Glauben an ihn, dadurch wir sind gerechtfertigt; aus Liebe, welche durch den heiligen Geist in unser Herz ausgegossen. Nämlich daß uns Gott liebet, und wir wiederum Gott den Herrn und unsere Nächsten). Zuletzt heißt es:

Docent praeterea, neminem esse, qui praecepta a Deo opera factis expleat. Neminem item esse, qui non peccet qualibet studiose se in bonis operibus et lege Dei exerceat:

icut scriptum est: Non est homo ullus in terra, qui operetur bonum et non peccet. Unicuique igitur in Christo esu perfectio legis, vita, justitia, salus ex merito et gratiae jus per fidem petenda est. Quicunque enim Christum apprehenderint ac in eum se abdiderint et inclinarint, qui pro mni credenti legem implevit, omnia eorum per ejus sanuinem eluuntur peccata, sicut transgressiones legis non ssunt damnare credentes (Röm. 8, 1. 1 Kor. 1, 30).

Art. 10 De verbo Dei heißt es: Docent tenere discrimen inter vim legis et Evangelii, quod illud quidem sit administratio mortis, hoc autem administratio vitae et gloriae r Christum (2 Kor. 3. Joh. 6, 63). Concedunt insuper, od nemo veram fidem assequi potest, nisi verbum Dei diat (Röm. 10, 17).

Die deutsche Ausgabe der Confession von 1573 ist nur formell ändert aber nicht wesentlich, theils in besserer Ordnung der einnen Lehrsätze innerhalb der Artikel, theils durch hie und da reire Ausführung und Erläuterung derselben. So wurde z. B. Art. 4 die Sünde besser classificirt, nach „Stuffen und Glieden": der positive Ungehorsam Adam's, „die allererste größest und werest sünd, deswegen der Tod über Alle herrscht, auch über die, nicht gesündigt haben mit gleicher Uebertretung" (Röm. 5); die angeborne Erbsünde, darin wir Alle empfangen und auf e Welt geboren werden (Ps. 51, 7. Eph. 2, 3); „dieser Erbche Kraft soll erkannt werden an der Schuld, an der bösen Art, igung und Pein; 3) nennet man die wirklichen Sünden, welche d Früchte der angebornen Sünde, so durch die Kräft und Glieder Menschen innerlich und äußerlich heimlich und offentlich auschen in Uebertretung der göttlichen Gebot oder Verbot, dazu in erlei verdammlicher Blindheit und Irrthum."

In Art. 5 wird von der Buße gesagt, daß sie „eigentlich aus hter Erkenntniß der Sünden und Zornes Gottes komme und oeckt werde, beide durch die Gesetzespredigt von der schuldigen rechtigkeit Gottes und durch die Predigt des Glaubens Christum Jesum und seiner heiligen Buße, die er uns mit Schmerzen gethan". Ferner, daß „diese heilsame

Bekehrung — weit von Esau's und Judas' Buß unterschieden — habe eigentlich ihren Ursprung und Ankunft aus der Gab Gottes und strafpredigt göttliches Worts wider die Sünde und sei herzliche Furcht und Schrecken für Gott und Entsetzung mit Reu und Leid für seinem wahrhaftigen strengen Gericht und ernster Rach." Aber es wird auch — in Beziehung auf das zweite, evangelische Moment — bezeugt, „daß Ambrosius sage: Keiner kann rechtschaffne Buß thun, er hoffe denn Gottes Erbarmung".

In Art. 6 wird auch das Wesen des Glaubens näher be-stimmt, als „ein willig Herz gegen alle göttliche Wahrheit im Evangelio verkündigt, dadurch der Mensch sinn und gemüth erleuchtet wird, auf daß er seinen Gott, den Herrn Jesum Christum, recht erkenne, für seinen einigen Heiland annehm auf ihn als den rechten Fels seine Seligkeit gründe, ih liebe, nachfolge, genieße, in Ihm allein seine Hoffnun und Vertrauen setze, sich dadurch aufrichte und der tröstlich Zuversicht sei, daß er um seiner und seines Verdienstes willen ein gnädigen, gütigen und milden Gott habe u. s. w."

„Dieser einige Glaube und das herzliche Vertrauen auf Christu Jesum unsern Herrn rechtfertigt oder macht gerecht den Mensch vor Gott ohn all sein Zuthun, Werk oder einig Verdienst." „Un diese Rechtfertigung ist die Vergebung der Sünden die Benehmung der ewigen Pein, so Gottes streng Gerechtigkeit erfordert, die Bekleidung in Chri Gerechtigkeit oder derselben Zurechnung, die Ver-sühnung mit Gott, die Annehmung zu Gnaden, dur welche wir sind angenehm gemacht in dem Geliebt und Miterben werden des ewigen Lebens. — Darauf des zur Bestätigung und neuen Geburt, das Pfand des heiligen Geistes und andere Gaben geschenkt und gegeben werden, aus un-endlicher Gnaden um Christi, seines Todes, Blutvergießens und Auferstehung willen (Röm. 4. Gal. 4)." „Denn welche Gott rechtfertigt, denen gibt er den heiligen Geist und neugebieret sie anfänglich durch denselben (Ez. 36, 26)."

Der Passus über Christi gegenwärtiges Verhältniß zu den Seinen bildet hier den zweiten Theil, eingeführt durch die Worte: „...

iesem Artikel lehret man sonderlich und nothwendig, zu umgehen
iel schädliche, antichristische Verführerei, von der Gegenwärtigkeit
hristi" — und weiterhin wird noch bestimmter auch das geleugnet,
ß er jetzt gegenwärtig sei auf Erden „in dem verklärten Wesen,
elches er in der Auferstehung überkommen, darin seinen Jüngern
schienen, und am vierzigsten Tag nach seiner Auferstehung offent-
h vor ihnen gen Himmel gefahren ist".
Art. 7 von den guten Werken ist wesentlich übereinstim-
end, nur mehr ausgeführt.
Sieht man diese unter dem Einfluß der deutschen Reformation
tstandenen Bekenntnisse an, so würde man, wäre uns weiter nichts
halten, gar nicht begreifen, wie, besonders nach Gindely, Lukas
n Prag am Anfang der zwanziger Jahre sich so an Luther's
chtfertigungslehre könne gestoßen haben, daß die nähere Verbin-
ng zwischen beiden Theilen zehn Jahre lang nicht zu Stande
n, und das umsoweniger, da derselbe Lukas nach demselben Gin-
y früher in den achtziger und neunziger Jahren gegen die kleine
rtei und ihre Lehren im Geist des Peter von Chelziz dieselbe
chtfertigung durch den Glauben allein so eifrig habe verfechten
nnen (vgl. Gindely I, 62f., Synode zu Brandeis 1490;
) S. 188f.). Zum Mindesten müßte man auf eine große Un-
erheit und Unselbständigkeit des Standpunktes der alten Brüder
 dieser Beziehung schließen. Denn hier ist fast das einzige,
s von dem reformatorisch-lutherischen Lehrtypus abweicht, die
tonung des Werthes vor Gott und der Bedeutung für unser
il, welche die im Glauben gethanen guten Werke der Wieder-
orenen haben; indeß findet dies wenigstens in dem Philippismus
er Zeit einige Anknüpfung. Cf. Melanchthon, Loci theol.
 1558 de bonis opp., p. 257 sqq.; de tertia quaestione —
omodo placent Deo bona opera? — per fidem ob media-
em; wo nur das, was die Brüder an den Schluß stellen, daß
e Werke in sich stets durchaus ungenügsam und durch die Sünde
tört seien, nachdrucksvoller voransteht; und de quarta quae-
one — propter quas causas facienda sunt bona opera? —
 269 sqq.): necessitas a) mandati, debiti; b) retinendae fidei
t. 1 Joh. 3); c) vitandi poenas, — wobei es heißt: ac repudiatur

illa frigida cavillatio, qua reprehenduntur benefacta metu poenae; facilis est responsio piis, qui sciunt, ejusdem facti multas esse causas et ordinatas; dies nimmt den größten Raum ein. — dignitas, nicht daß die Werke in sich eine solche hätten, Vergebung der Sünden brächten oder „pretium" sint vitae aeternae, sondern weil der Glaube dadurch bewährt und Gott in der Menschheit verherrlicht wird. — praemia, spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam, aber nicht die Seligkeit selbst, weder zeitlich noch ewig.

Gleichwohl zeigt sich schon hier der Unterschied, daß die Brü eben auch das Heil selbst als jenseitiges mitbedingt s lassen durch die nova obedientia. Hier weichen sie auch v Melanchthon ab. Und dies ist der Punkt, von dem für Le und Leben, auch in geschichtlicher Hinsicht, nach allen Seiten h ein klares Licht sich verbreitet. Doctor Philippus und die Brüd sind sich nahe gerückt, aber von dogmatisch ursprüngli verschiedenen Standpunkten aus. Melanchthon hat si von der ursprünglichen lutherischen Position des sola fide m mühsam durchgerungen zu der so stark verklausulirten Anerkennu der Nothwendigkeit und Wichtigkeit der nova obedientia, bon opera; die Brüder weichen gerade in diesem Punkt nie ganz vo einem ihnen ursprünglich tiefeigenen Satz und haben sich von ihre früheren Anschauungen auch ihrerseits nur allmählich und nicht ohne Kampf durchgerungen zu den Aussagen, welche wir sie hier über das sola fide thun hören. Darum hat Melanchthon, was d Leben betrifft, die von den Brüdern in der lutherischen Kirche s schmerzlich vermißte disciplina nicht hervorgerufen und hervorru können, während sie dieselbe nur wider Willen durch die Macht des Zeitgeistes nach und nach auch in ihrem Kreise erlahmen und endlich entschwinden sahen. Eben die hereinbrechende fleischliche Freiheit des Lebens hatte seiner Zeit einen Lukas, der den Römischen und der gesetzlichen „kleinen Partei" gegenüber das sola fide verfocht, nachdem er damit durchgedrungen war, bedenklich gemacht, auf diesem Wege fortzugehen, und dadurch war auch dem dogmatischen Standpunkt der Brüder-Unität, für die Zeit ihrer selbständigen Ausbildung zumal (1500—1532), eine sehr bestimmte und eigenthüm-

iche Färbung gegeben, welche in dem soeben hervorgehobenen Lehr-unkte auch später sich immer noch deutlich durchfühlen läßt.

Die nöthige Klarheit über diese ältere Gestalt der Lehre der Brüder-Unität in Betreff der Rechtfertigung geben uns die Con-fessionen aus der bezeichneten Periode.

In dem Bekenntniß an König Wladislaw [1]) von 1504 heißt es gen das Ende des Eingangs: Viva fides — an die göttliche Wahrheit, wie sie durch den heiligen Geist offenbart, dann in der hei-gen Schrift durch denselben heiligen Geist niedergelegt, im aposto-schen Symbolum zusammengefaßt, von der Kirche bewahrt, und währt in Lehre und Leben, besonders durch das nicänische Concil ter Athanasius und durch dessen Nachfolger weiter ausgeführt vertheidigt ist — universale est fundamentum salutis hu-nae, quae fides dono Spiritus Sancti meritoque gratiae risti principaliter largitur (?), in ecclesia vero voce evan-lica ac veritatis verbo ministerialiter annuntiatur, sacra-entis quoque ecclesiasticis exemplariter confirmatur. — ieser lebendige Glaube wird dann in allen Artikeln aufgeführt der von den Scholastikern, z. B. dem Lombarden, her gebräuch-hen dreifachen Form: credere de Deo — Deo — in Deum;

---

1) Vgl. bei Lydius, Waldensia II, 1 sqq. Diese Confession gehört in das Jahr 1504. Denn im vierten Theil der späteren Apologie (1538), der vom Sacrament des Altars handelt und auf die früheren dahin einschlagenden Zeugnisse der Brüder Bezug nimmt, lesen wir (bei Lydius, p. 296): „Sub annum vero Domini 1504 ad Wladislaum Bohemiae et Ungariae etc. Regem in hunc modum .... confitemur etc.“ Und die darauf folgenden Worte stimmen ganz genau überein mit denjenigen über die Eucharistie im achten Artikel der Confession, von welcher wir hier sprechen (cf. Lydius II, 10). Dagegen stimmt jenes Citat nicht mit den Stellen über die Eucharistie in der Oratio excusatoria Regi Wladislao missa von 1507 — dies Jahr wird a. a. O. bei Lydius p. 296 genannt — und in der Excusatio contra binos literas D. Augustini (1508). Vgl. bei Lydius die erste Stelle II, 26 sqq., die zweite p. 66 sqq. Ich zweifle daher, daß v. Zezschwitz mit dem Recht hat, was er in seiner Schrift über den Katechismus der Brüder (S. 91), über die Titelverwechselung der Confessionen von 1504 und 1507 sagt und wonach die erste in das Jahr 1503, die zweite in 1504 fallen soll.

das erste in Bezug auf die Wahrheit seines Wesens, das zweite in Bezug auf die Wahrheit seines Offenbarungswortes, das dritte in Bezug auf die Bedeutung und die Absicht dieser Offenbarung, indem wir uns das aneignen, was Er uns gibt, und uns Ihm hingeben in Herz und Leben. So z. B. in Art. 2: 1) De Christo sapientia aeterna credimus, verum unicum Deum, aequalem in divinitate patri ac spiritui sancto potestate, sapientia et bonitate, vitam aeternam esse, perpetua generatione ex patre procedere, per quem fecisse et secula haud ambigimus etc. 2) Christo Jesu annuimus, dummodo jussa ejus, quae nos ad credendum in eum, fidendum, diligendumque pro vita gloriae adeunda obligant, vera ac fidelia dicimus esse. 3) In Christum autem credimus, quomodo Deum et salvatorem nostrum cognoscentes, omnes ejus sermones plena fide amplectimur, ipsum quoque perfecta charitate diligentes, cum fidis ejus membris in fide amore copulamur. — Hier ist der „lebendige Glaube" der Liebesglaube und zwar in der Doppelbeziehung des Gebotes Christi, gegen Gott und die Brüder; der Begriff der „perfecta charitas" wird ohne Arg gebraucht. Ganz nach scholastischem Ausdruck wird dieser Glaube in Art. 4 (von der Kirche) auch als fides formata bezeichnet: Eadem formatae fidei plenitudine credimus etc. —, wobei die Kirche doppelt bestimmt wird: a) als numerus omnium electorum aller Zeiten (nach J. Hus) dies ist sie ratione fundamenti fidei vivae. Dagegen b) ratione ministeriorum dispensatorumque ist sie congregatio omnium ministrorum (der Begriff des Clerus im römischen Sinn) et populi obedientia subjugati. In jenem Sinn ecclesia neminem damnandum continet, in diesem Sinn, als ecclesia mixta servat ad tempus praefinitum judicii extremi eos, qui ex maligno prodierunt etc.

Wenn hierauf (Art. 5 u. s. w.) von den Ministeriis ecclesiae gehandelt wird, so ist zuerst das Evangelium Christi als das primum potissimumque ministerium ecclesiae catholicae bezeichnet, sowohl als das Wort vom Kreuz, oder vom Heilswerk Christi, wie auch als die gesunde Lehre von unserer Aneignung dieser

Wahrheit zum Heil durch den Glauben (verbum sani dogmatis, uo veritas salutifera „in sensu fidei cognoscitur“, x qua notitia homini boni desiderii vita gratiae loriaeque administratur). Dann folgen die sieben Sacraente als für die Kirche heilsame Institute, quibus populo credulo promissa Dei impleta esse significantur etc. — Nachm diese Artt. 6—12 abgehandelt sind (Art. 11 de poenitentia psorum betont die richterliche Entscheidung und Wirksamkeit des riesters kraft der claves Christi sehr stark, dringt aber ebensohr auf wahre Herzensbuße), folgt Art. 13 Communio sanorum, wo dieselbe definirt wird als gemeinsamer Genuß der ittlichen Gnade und gegenseitige Handreichung in Kraft derselben m Seiten der electi verae fidei, gratiae, justitiae i Christo, wogegen den malis „informis fidei“ alle äußerhe Theilnahme an Kirche und Sacramenten nichts nützt.

Art. 14 handelt de remissione peccatorum, kurz so: redulitate Christi gratiae libere enuntiamus, quod qui vici fidei communicat, eo ipso veritatem relaxationis vitioım in Christo assequitur, simulque, quia sacramentis ecesiae participat, solutionem criminum in eadem fide et rtitudine adipiscitur; qui, si in finem vitae perduravit, tam gratiae hic extremi quoque tempore judicii in beata surrectione glorificationem animae consequetur. Amen.

Die Oratio excusatoria ad Regem Wladislavium vom Jahr 507 a) (Gindely, Fontes, Nr. 7) bietet nichts in diesen Lehrsammenhang Einschlagendes.

Die Excusatio fratrum contra binas literas D. Augustini l regem von 1508 b) (Gindely, Fontes, sub 8: „Apologie r Jedermann?“) handelt S. 52 de purgatorio, welches ein eifaches sei: eins in dieser Zeit, biblisch begründet und gewiß n quo se purgant ad immortalia corpora“, das andere blisch unbegründet und ungewiß, wie auch noch Augustin bezeuge; t Spätere, wie Thomas Aquinas, hätten das hervorgebracht.

a) Bei Lydius, p. 21 sqq.
b) Bei Lydius, p. 34 sqq.

Von dem ersteren dagegen heißt es: Ex his manifestatum est, quod nullus alius locus est principalis certi purgatorii nisi *Dominus Christus*, qui purgationem peccatorum faciens sedet ad dextram majestatis in excelsis, atque ipse est fons aquae salientis in vitam aeternam. Omnis, qui salvabitur, oportet eum de hoc fonte sumere pleno justitiae et aequitatis, oportet eum sumere per amorem gratiae sui merit pro gratia Spiritum Sanctum (das heißt wohl: er muß in Lie zu der durch Christi Verdienst uns erworbenen Gnade als be letzte und fundamentale solche Gnadengeschenk den heiligen Gei nehmen und empfangen), qui de amore suo transfundit in cor fidelium; *ex sola gratia per donum fidei* quisqu salvandus venit ad purgatorium per Christum Jesum, ut dic Sanctus Paulus (Rom. 3, 28): „Non justificatur homo e operibus legis nisi per fidem Jesu Christi“, *et nos i Christum Jesum credimus, ut justificemur e fide Christi et non ex operibus legis.* Christ dicit: Qui credit in me, habet vitam aeternam. Et ille le prosus dixit ex fide: Domine si vis, potes me mundare. E Dominus dixit: volo, mundare. Et iterum: fides te salvu fecit. Et Sanctus Petrus: fide purificans corda eorum. D *dilectione* dicit Dominus ad Mariam (?): Remittuntur peccata multa. De *charitate* dicit Sanctus Johannes (? Charitas operit multitudinem peccatorum. Et de *obedientia* charitatis dicit Sanctus Petrus: animas vestra castificantes in obedientia charitatis (? — veritatis). Et d *spe* dicit Dominus: Confide, fili, remittuntur tibi pecca et Sanctus Paulus: Spes autem non confundit. Et de *virtute hujus fidei* (des lebendigen Glaubens, dessen Vollbegri nach dem Vorigen *Liebe*, der Gesinnung wie der That, un *Hoffnung* einschließt) dicit Sanctus Petrus: Ministrate fide vestra virtutem — scientiam — abstinentiam. Hae enim si vobis adsint etc. De *poenitentia* dicit Deus pe Prophetam: Impietas impii non nocebit ei, in quacunqu die conversus fuerit ab impietate sua etc. De *operibu* misericordiae: Nolite judicare, et non judicabimini etc. (Luk. 6

Consilium datum est Nabuchodonosor, quod eleemosynis redimat peccata sua (Dan. 4, 24). Et sic devota oratio et munda cum fide purgat, quando cum ea est viva fides et humile cor: hujus est exemplum de publicano et peccatore. Dies ist ganz jakobisch (Cap. 2, 22): ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις — aber gleichwohl finden wir keine Berufung auf diesen Apostel, vielmehr lenkt das Bekenntniß sogleich tiefer zurück auf den johanneischen Grund: Sed quod poenitentia mundat hominem in Christo fundatum fide vel poenitentia, dicit Dominus Jesus: Ego sum vitis etc. (Joh. 15, 1). Et de verbo dicit Deus per Ezechielem: Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Et Dominus Jesus: Jam estis mundi propter sermonem meum (Joh. 15, 3). Et de testimonio baptismi, quod simul fit cum fide: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Et Sanctus Paulus: Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei aspersi corde a conscientia mala et abluti corpus aqua munda. Habemus nunc spem firmam et confessionem nostram, quod sumus habituri purgatorium in tertio inferno? Non, sed vitam aeternam. Nam dicit Dominus: qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit. Et cum his verbis, quae robur in se habent, mundat hic ecclesiam et purgat ad vitam gloriae etc.

Wir haben hier eine umfassende Zusammenstellung der in der Schrift an verschiedenen Orten genannten subjectiven Bedingungen und objectiven Vermittelungen der Begnadigung, ohne Unterscheidung des A. und N. T.'s (obwohl nicht das Gesetz, sondern die Propheten, und diese meist mit evangelischen Zeugnissen citirt werden), ohne Unterschied auch der synoptischen Aussprüche und der paulinischen; beide vermittelt durch solche allerdings centrale Worte, wie die bei Johannes (Cap. 15). Man sieht, wie der Lehrtypus sich an der Hand der Schrift und Erfahrung von dem scholastischen Grunde, mit dem er geschichtlich und formell noch zusammenhängt, immer mehr loszulösen sucht, ohne aber noch entschieden und klar den einen Punkt finden zu können, auf welchen hier Alles ankommt

und den Paulus und Luther so scharf hervorheben. Die Begnadigung ist den Brüdern Reinigung (purgatorium, mundari) von der Sünde; zwar auch Befreiung von ihrer Schuld, Vergebung der Sünde, aber untrennbar davon ebenso auch von ihrer Macht und Herrschaft, Neugeburt in ethischer Hinsicht; und das nicht nur im principiellen Sinn, wo dieser neue ethische Lebenssame ebenfalls nur rein receptiv vom gläubigen Herzen aufgenommen werden kann, sondern sie verbinden damit in der Weise der synoptischen Aussprüche Christi auch die ethische Reproduction (vgl. das Citat Luk. 6 und Dan. 4). Ist in dem ersten nur der Mangel der begrifflichen Unterscheidung zu tadeln, die Sache an sich aber biblisch tief begründet, so ist das zweite in dieser Form wirklich unvollkommen und nicht die lautere nachpfingstliche Wahrheit. Ein einigermaßen innerlicher Romanismus könnte damit sich allenfalls noch versöhnen, wie die Lehrbestimmungen des Tridentinums selbst zeigen. Die Brüder schieden eben auch hier nicht genug zwischen erster Begnadigung, Eintritt in den Gnadenstand und endlicher Beseligung beim Gericht. Aber weil in dieser Beziehung ihre Anschauungen wiederum biblische Wahrheit haben, blieb ihr innerster praktischer Glaubensstandpunkt doch von diesem Fehler wesentlich unverletzt, und sie konnten späterhin im Lichte der Reformation in Bezug auf die erste Begnadigung oder Wiedergeburt eine andere Stellung nehmen, ohne zu meinen, daß sie ihren Principien untreu würden.

Die Eigenthümlichkeit dieses ihres älteren Standpunktes geht endlich sehr klar hervor aus der ausführlichen Apologie vom Jahre 1538 [a]). Eine vermittelnde Stellung nimmt die Confession von 1532 ein, indem die accurat lutherisch bestimmten Aussagen über die Rechtfertigung durch den Glauben allein, welche die Confession von 1535 hat, sich so nicht finden, aber andererseits auch nicht die ungehörige Art, wie in der Apologie, der Begriff

---

a) Siehe bei Lydius II, 92—367; die umfangreichste aller dieser Confessionen bei Gindely, Fontes, Nr. 19. Sie wurde in den Jahren 1536—1538 böhmisch abgefaßt, in dem letztgenannten in's Lateinische übersetzt und in Wittenberg unter Luther's Beihülfe mit der von 1535 gedruckt

der Rechtfertigung in extenso erläutert wird. Aber auch so bleibt nun einmal die Differenz zwischen den beiden 1538 edirten Zeugnissen stehen, und diese Apologie mit diesem ihrem Druckjahre zeigt auf das einleuchtendste, wie sehr der ältere Standpunkt aus der Zeit des Lukas noch in Kraft war. Von dieser Apologie sagt auch Gindely (I, 239): obwohl sie als eine neue Ausgabe der Confession von 1532 für den Markgrafen von Brandenburg bezeichnet wurde, sei sie von dieser doch im Inhalt vielfach, in der Form gänzlich abweichend. Und dies ist wirklich richtig.

Von der Sünde handelt im zweiten Theil der dritte Artikel (S. 147) ebenso streng als die andern Zeugnisse. Der vierte (S. 149) ist im Text überschrieben: De misericordia Dei gratuita erga hominem tam misere delusum, deque promisso liberatore filio suo; dagegen (S. 96) in der Einleitungsübersicht: De justificatione et promissionibus. Dies ist um so auffallender, da dann erst sub 8 de poenitentia, 9 de evangelio, 10 de bonis operibus geredet wird; aber es ist nicht zufällig, noch dem Sprachgebrauch der Schrift selbst fremd. Denn in diesem vierten Artikel wird der Quell des Heils im Gnadenrath der göttlichen Barmherzigkeit und im fünften die Ausführung des letzteren, Christi große Gnadenthat, als zwiefacher Ausdruck der höchsten Liebe Gottes gegen die gefallene Sünderwelt gepriesen. Der strenge Begriff der Satisfaction tritt dabei weniger hervor, sondern bei Christo mehr seine heilige und Heil wirkende priesterliche Selbstopferung. Siehe die schöne Stelle (S. 152): Vitae autem sanctimonia inculpatus, a peccatoribus longe segregatus repertus est, quatenus dignus et idoneus, pro totius mundi peccatis sacrificus et sacrificium esset. Ubi vero immineret hora illius, nihil moratus neque cunctatus passioni se parat et sanguinem suum pro peccatis nostris fundit ac sacrificat, pontifex simul et hostia factus, quo quidem passionis sacrificio morteque obita aeternam nostram mortem abolevit ac vitam aeternam nobis mercatus est, dejecto illo, qui mortis habebat imperium, hoc est Diabolo. Et sanguine suo mundissimo peccata et iniquitates multorum emendavit ac omnino in totum sustulit. Sic quoque

in carne carnis peccatum crucifixit, per passionem a passionis aeternae poenis nos liberavit, per mortem mortis imperium atque ipsum mortis tyrannum devicit et nos ab illius tyrannide in pristinam libertatem et dignitatem adseruit. Atque hac unica sui oblatione sanctificatos reddidit in perpetuum, promerita nobis gratia, redemptione, sanctificatione et vita aeterna, sc. omnibus in se credentibus. Unter diesen Früchten des Werkes Christi für die Gläubigen ist die justificatio nicht genannt, sondern ihre Stelle nimmt der Ausdruck redemptio ein. Der herrschende Gedanke ist auch hier der umfassendere der freien Gnade überhaupt, wie denn der Artikel schließt: Sic docemus, Christum esse solum totius mundi salvatorem, cui a patre coelesti omnia donata sunt, in quo solo tantum salus est, atque adeo, ut eam nemo usquam alias adepturus sit, etiam nullis factis seu operibus, vel suis vel alienis (cit. Apg. 4, 13. Röm. 10, 13. 1 Kor. 3, 11). – Die Zueignung des Heils ist vielmehr ein Werk des heiligen Geistes (Art. 6), wobei ebenfalls bezeugt wird, daß itidem Spiritus Sanctus nullis hominum operibus aut factis demereri potest: vielmehr gratuito exque pura Dei donatur misericordia illi, quem Deus salvandum in Christo praedefinivit.

Nachdem dann Art. 7 von der Kirche gehandelt hat a), handelt

---

a) Die Definition lautet: Est autem ecclesia seu major seu minor credentium in Christum per evangelium collectorum numerus juxta [illegible] Christi: Matth. 18, 20. Cum enim Deus promulgatam jam a se exhibitamque in Christo misericordiam, mentibusque humanis impressam, ratam hominibus et fieri et haberi per Spiritum Sanctum vellet, placuit in id muneris certa quaedam exteriora media mentem itidem suam declarantia constituere, quibus id apud suos efficiat, quatenus tam benignae Dei erga se voluntatis certissimi sint. Itaque constituit ministros — verbum seu evangelium — sacramenta seu ritus evangelio — accommodos .... his mediis Deus fideles suos in ecclesia ordinat, regit, providet et conservat ad vitam aeternam ..... Quapropter quicunque velit veram fidei salutisque rationem adsequi et habere, certissimusque de Christi erga se favore deque meritis illius, num scilicet eorum particeps sit, reddi, hunc oportebit ejusmodi ecclesiae incorporari....

[A]rt. 8 de poenitentia also, daß dieses Lehrstück sich auf's [e]ngste an das vorige anschließt; denn es wird da bezeugt, daß [n]ur in dieser Kirche Christi, deren Kennzeichen soeben genugsam [a]ngegeben seien, wahre Buße und Vergebung der Sünden statt-[fi]nde; diese rechte aus Gottes Wort hervorgegangene Buße führe [d]ie Menschen in die Kirche hinein, und wenn sie gefallen seien, [w]ieder in dieselbe zurück.

Das Wesen dieser wahren Buße (oder Bekehrung) wird dann [so] bestimmt, daß sie ein reines Gnadengeschenk von Gott sei, kraft [d]essen der Mensch im Glauben an Gottes Wort sich als [g]rundverdorbenen Sünder und Zorneskind erkenne und von Schmerz [u]nd Angst darüber erfüllt werde — von Furcht vor dem Zorn [G]ottes, aber dies vorzüglich deshalb, weil er als untreuer Sohn [v]on diesem seinen so gütigen Vater abgefallen sei. Aus dieser [E]rkenntniß und Empfindung geht aber nun auch eine neue Willens-[r]ichtung hervor: tum posthac audito tam laeto, evangelico [ter]rius irati nuntio, quo favor illi[us?] in Christo annunciatur, [p]er fidem totus assurgit confidenter, mutatur [i]n melius, decernitque apud se, non ultra ex [pr]onfesso ac studio peccandum, quin potius pro ar-[b]itrio Dei patris sui bono, ad quod creatus est, vitam tran-[s]igendam. Atque interim misericordiae Dei per ministerium [E]vangelii oblatae ac receptae totus innixus eam conse-[q]ui ac per Christum justificari summopere cupit. [A]tque haec est illa apud nos poenitentiae et origo et ratio, [si]c quoque Christus eam omnibus praedicari voluit, scilicet [i]n fide sua, h. e. illius misericordiae nostri gra-[t]uito miserentis habenda fiducia.

Diese Buße, wird dann weiter gelehrt, trete jederzeit wieder ein, [so] oft der Gläubige etwa in einen Irrthum oder eine Todsünde [z]urückgefallen sei; denn, heißt es, homo peccati lege corruptus

---

Spiritus enim Sanctus per ministros administrationesque illorum salutem operatur, et Christus prope legis jure id a suis exigere videtur dicens: Amen amen dico vobis: qui accipit si quem misero, me accipit; qui autem me accipit, eum, qui me misit, accipit.

et vitiatus in multos variosque lapsus etiam nolens incidit. Aber es ist dies immer das Nichtseinsollende, Fall und Krankheit; denn Diejenigen, welche gratiae Dei vere participes sunt atque bonum illius sentiunt, hi ex animo peccare minime possunt, summo enim odio prosequuntur peccatum, et si quando contingat, eos decipi, seu labi in peccatum protinus resurgunt, resipiunt et ad se redeunt, ut Petrus et alii, et modis omnibus cavent ea, quibus Deum offenderent. Die poenitentia ist hiernach die *μετάνοια* im Sinn der Evangelien und der Apostelgeschichte, die Bekehrung des Menschen im Glauben an die Gnade Gottes in Christo und als ethische That, freie Hingebung in den Gehorsam des Glaubens und der Liebe, die Bekehrung nach der Seite, nach welcher sie eo ipso der Anfangspunkt des fortgehenden persönlichen Heiligungslebens ist. Und doch ist derselbe Vorgang so bestimmt nach Ursprung und Wesen als Werk Gottes, seiner Gnade und seines Geistes, im Menschen bezeichnet, daß allem pelagianischen Sichselbstbekehren der Raum genommen ist. Das Charakteristische ist nur dies, daß jenes bestimmte Moment, welches bei Paulus am meisten unter den Aposteln selbständig hervortritt und von der Reformation in gleicher Weise, ja fast bis zur einseitigen Ausschließlichkeit betont wurde, die Vergebung der Sünden, die Aufhebung des Schuldbanns der Sünde, zwar keineswegs fehlt, aber doch nicht so allbeherrschend auftritt. Entsprechend fehlt der Begriff der justificatio, den man gerade hier durchaus erwarten würde, zwar nicht ganz, aber er kommt selten und nicht in bestimmt ausgeprägter Bedeutung vor.

Dieser gesammte Standpunkt zeigt sich zunächst schon darin deutlich, daß der nächste (9te) Artikel handelt: de foedere poenitentis vere et ex animo cum Deo ineundo —, und dann sogleich der 10te de bonis operibus folgt. — Im 9ten wird gesagt, daß der durch die evangelische Gnadenbotschaft wieder aufgerichtete Büßende nun seines Antheils an dieser Gnade göttlich gewiß zu werden wünsche, und dies geschehe durch das Bundesverhältniß, in welches er im Glauben mit Gott trete. Dadurch werde die vor Alters gegebene Verheißung Gottes erfüllt und so-

wohl Gott mit uns als wir mit Gott offenbarlich und zweifellos versöhnt. Von Gottes Seite bestehe diese Bundschließung darin, daß er, nachdem er einmal in seiner grundlosen Barmherzigkeit in Christo das Heil begründet und beschlossen habe, uns dasselbe durch den heiligen Geist unter Vermittelung des dazu eingesetzten Amtes zuzueignen, sich nun dem Sünder bundmäßig verpflichtet, „obligat, remissurum se illi peccata eumque justificandum“. Ob diese beiden Begriffe hier gleichbedeutend sein sollen, oder als verschiedene nebeneinander gestellt sind, erhellt nicht. Im folgenden finden wir Stellen, die für das Eine, aber auch solche, die für das Andere sprechen. Wahrscheinlich war eben der Sprachgebrauch in Bezug auf den terminus „justificatio“ den Brüdern noch nicht schärfer festgestellt, sondern schwankte zwischen der paulinisch-reformatorischen und der augustinisch-römischen Fassung, wie sich dasselbe ja auch bei Luther in der früheren Zeit nachweisen läßt. — Von des Menschen Seite besteht die Bundschließung in der Hingebung seiner selbst an Gott, devotio sui ipsius Deo, principio (1) per veram indubitatamque cordis fidem, per evangelii integri praedicationem adeptam (?), perque (2) liberrimam in eadem fide sui ipsius consecrationem Deo, demum (3) per oris confessionem publicam sive solemnem cum resignatione totius impietatis. Auf dies öffentliche Bekenntniß der Neubekehrten vor dem Volke Gottes und den Dienern der Kirche folgt dann durch deren Handauflegung das göttliche Siegel der Absolution und Erlangung der Gnade Christi. Dadurch wird die durch die Taufe auf Christum ihnen schon längst bezeugte Vergebung der Sünden offenbarlich erneuert und nun erst dem Gläubigen — als solchem — zu seinem persönlichen Besitz und freiem Gebrauch übergeben, wodurch er zum vollberechtigten Gliede am Leibe Christi, der Gemeine, eingesetzt wird (Jer. 31, 31. 34. Röm. 10, 10. 1 Tim. 6, 12 [„ad Titum“]. 1 Theff. 4, 3. 1 Petri 3, 21. Macc. 16, 16.)

Im 10. Artikel heißt es dann weiter: Docemus, post consecrationem sese Deo, tam in nos propitio, per adeptam sic remissionis peccatorum gratiam, ut Deo confoederati, quisque pro sua virili, bonis operibus sese accingat. — Matth.

28, 19: Docete — baptizantes — docentesque eos servare omnia quaecunque praecepi vobis. Haec autem omnia maxime consistunt in fidei exercitio et in impletione mandatorum Dei. Ante omnia enim de fide dicit: hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem pater misit; atque hinc patet, fidem esse primariam ac dignissimam omnium, laboriosissimum utilissimumque opus, ex quo omnia reliqua opera non secus atque ex optima arbore optimi fructus copiosissimi saluberrimique prodeunt, et sunt Deo acceptissima haec opera gratissimaque.

Atque de hujusmodi [operibus] dicitur: Qui vult ingredi vitam, servet mandata. Sic Apostoli ex mandato magistri sui se gesserunt, quod scilicet ad fidem susceptos ac baptizatos docebant, ne in vanum hoc est nihil operantem gratiam Dei reciperent. Ea vero ipsa bona opera ob id facienda docemus, primo ut voluntati divinae mos a nobis geratur. Namque ipsius, inquit Apostolus, sumus figmentum, conditi in Christo Jesu ad bona opera, ut in eis ambularemus. Haec enim post acceptam gratiam certum est illi grata esse et saluti hominum conducere. Secundo ut per bona opera firmam vocationem et electionem efficeremus (2 Petri 1). Tertio ut per ipsa bona opera in adepta jam misericordia Dei conservari valeamus, neve per eorum missionem in pristina peccata relaberemur etc. Quarto ut in gratia Christi magis ac magis proficeremus et augeremur, atque hinc ut certius divini favoris erga nos habentes argumentum, majorem fiduciam et consolationem ac spem in diem adventus Domini nobis colligeremus.

Postremo docemus, quod bona opera citra Jesu Christi fidem, quantumvis magna, quantumvis in speciem facta, non justificant coram Deo, qui ad occulta cordium intuetur, novitque omnia ..... bona opera externa Deo non satisfaciunt neque gratiam seu favorem promerentur ..... E diverso in fide Jesu Christi omnia opera etiam exigui ponderis in speciem sunt acceptissima, salutaria, benedicenda et fructum allatura, ob id, quia sancti-

cationem suam per Christum assequuntur et certam pro-
nissionem mercedis et gratiae habent.

Nachdem hierauf der 11. Artikel von der Waffenrüstung Gottes, nd der 12. von der rechten Art des Kampfes gehandelt hat, spricht r 13. de fiducia in Christum, quod scilicet per fidem i adhaerentibus et non secundum carnem versantibus nulla t condemnatio. Die unvermeidliche Sündigkeit und Schwachheit r Gläubigen, heißt es, hat die Folge, daß oft das Gemüth nieder-beugt wird und dann des Trostes im Glauben an Christum be-urf, in quo (Christo) et peccatorum condonatio et defectuum t imbecillitatum nostrarum perfectio, denique omnis ostra justificatio reposita est. Der Begriff der justi-catio geht hier, selbst wenn er den der condonatio peccatorum üt einbegreift, jedenfalls auch auf die perfectio, die endliche Durch-iligung der Gläubigen. Weil aber jene immer das Erste und undamentale ist, wird mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, aß wir in festem Glauben Christo anhangen sollen, gewiß, daß m seinet- und seiner Vertretung beim Vater willen über Den-nigen keine Verdammniß mehr sei, welche ihm durch den Glauben ngepflanzt sind. Denn dann haben wir ihn zu unserm Für-rrecher, der zur Rechten des Vaters steht und die Versöhnung ist ir alle unsere Gebrechen und Schwachheiten.

Aber hier wird nun auch darauf hingewiesen, daß nicht jede Sünde so unter der Gnade Christi stehe, sondern daß es auch ne Sünde gebe, für welche keine Vergebung zu hoffen sei: Do-emus, peccata bifariam dividi, in irremissibilia et remissi-ilia: remissibilia (seu ut aliqui volunt venialia) esse ea; uae ex lege peccati, quae in carne est, exque naturali cor-uptione omnes actus nostros sequuntur. Qui autem dicit, e peccatum — in diesem Sinn — non habere, hic fallit e ipsum, Joannis testimonio, et veritas in eo non est, quin otius caecus est, qui neque se ipsum, neque inhabitans in e peccatum agnoscit. Et quamquam pii ac fideles malum oc, quod oderunt, designant, aeque ut alii, non tamen id x animo aut studio seu ex perversitate, neque etiam de-ectantur seu gaudent eo, sed magis id accidit illis invitis,

siquidem malum hoc in se ipsis summe detestantur ac ex eo gravissime dejiciuntur animis etc. Qui ejusmodi sunt, jam non illi hoc malum operantur sed inhabitans in illis peccatum. Atque ob id ejusmodi peccata, quantumcunque etiam enormia, docemus quod sunt venialia sive remissibilia, quia Christus pro illis hostia sacrificiumque patri adsistit (1 Joh. 2, 1. 2. Röm. 8, 1).

Atque hic est ipsissimus et efficacissimus locus, immo et summa extremaque animorum dejectorum ob eam corruptionem assiduamque peccabilitatem necessitas coenae scilicet extremae institutio etc.[a])

---

a) Mit beredten Worten bezeugen die Bekenner hier aus lebendiger Erfahrung die göttliche Kraft dieses zweiten Sacraments, in welchem die ganze Fülle der durch Christi blutigen Versöhnungstod eröffneten Gnade Gottes über die Seinen von diesen in dem unter der sichtbaren Gestalt des Brodes und Weines dargereichten Leib und Blut Christi empfangen, das Gewissen beruhigt, und ewiges Heil gotteskräftig ihnen zugeeignet wird. Nichts liege da an dem äußeren Prunk der Ceremonie, wenn die Herzen doch todt und unempfänglich seien. Die aber, deren Herzen Gott mit seinem Lebenshauch angeweht habe, daß sie verstehen, was ihnen hier verliehen wird, feiern da in innerer Anbetung Gottes und Christi und werden mit so überschwänglicher Freude und tiefer Beugung erfüllt, daß sie sich nicht lassen können, sondern loben müssen, preisen und danken und verkündigen allenthalben, wie freundlich der Herr ist. Mögen daher Andere dies hochheilige Sacrament zu einem Anlaß todten Formdienstes und tödtenden Geplärres machen — Luther's „Lören und Tönen" —, wir streiten hier mit ihnen nicht weiter. Das aber sollen sie wissen, daß wir arme geringe Leute von diesem unseren Bekenntniß über das hochheilige Sacrament und dessen höchster ehrerbietiger Werthschätzung niemals lassen werden. Dasselbe ist unser bester, theuerster Schatz, in dem das Heil, das ewige Leben, die Vergebung unserer unzählbaren Sünden und Schwachheiten uns nicht durch schwaches Menschenwort, sondern durch die ewig gültige Einsetzung des allmächtigen Gottessohnes sicher verbürgt ist. Hier stehen wir; darauf wollen wir leben und sterben. Das wollen wir noch mit dem letzten Athemzug dem Tode, der Hölle, dem Teufel und allen Sünden entgegenhalten, die mit Christo an's Kreuz geheftet und getödtet sind. Dort mag unser ewiger Feind, der Teufel, unsere Sünden uns vorwerfen, wir sind geborgen in der offenen Seite Jesu Christi.

Sodann heißt es weiter: Irremissibilia haec esse docemus: ncredulitatem sc. verbo Dei, sancto Evangelio, um omnibus, quae ipsum amplectitur, obdurationem ervicacem in malo, contradictionem veritati studiosam t ex professo — sive ob vanam gloriam, sive alicujus di-nitatis seu favoris obtinendae gratia, aut ex suimet ipsius omplacentia — apertissimae sc. illi probatissimae ac invic-issimae veritati, usque etiam ad blasphemiam tum illius um etiam eorum, qui amplectuntur eam. Et ad hanc ntentionem irremissibilia sunt omnia idololatriae peccata t alia quaeque contra Deum et proximum admissa. [a]) Item, i quis post adeptam hujus Evangelicae veritatis cognitio-iem, quibuscunque occasionibus sive causis suapte sponte t consulto ab ea exciderit et nec admoneri sustinet, uin etiam in admonitores fertur hostiliter, et peccata sua xtenuat, tuetur et excusat etc. Haec atque iis similia ir-emissibilia diserte pronunciamus, nam an non recte huc eratur illud Joannis: Est, inquit, peccatum ad mortem; on dico quod aliquis oret pro eo. Et ad Hebraeos: Vo-ıntarie, inquit, peccantibus nobis post acceptam notitiam eritatis jam non relinquitur pro peccatis hostia, terribilis utem quaedam exspectatio judicii et ignis vehementia, qui evoraturus est adversarios. Et Christus: Qui dixerit, in-uit, blasphemiam in Spiritum Sanctum, is non habebit re-iissionem, sed dignus erit igni aeterno.

Schließlich handelt der 14. Artikel de confidentia per-everantiae in Christi gratia usque ad vitae inem.

Hier heißt es: Docemus, ut fideles certissima fiducia Deo ıhaereant, in gratia ejus ad finem vitae perseveraturos et ost hanc vitam habituros aeternam perfectamque resur-ectionem ac nunquam finienda gaudia in locis amoenissimis oelestis patriae, cujus quidem firmissima extant testimonia Joh. 10, 27. 28. 1 Petri 5, 10. 11). Isto decimo quarto

a) Dieser Satz fehlt in der Confession von 1532.

Articulo perinde ac certissimo desideratissimoque ac praecedentium colophone sub certa spe constituimus et stabilimus fideles, ut ea velut firmissima jacta anchora secure potiantur ac innitantur, trajicientes videlicet ad ea usque, quae sunt intra velum, ubi praecursor noster ingressus est, Jesus Christus. Amat enim Deus quod aequum est nec unquam sanctos suos deserit sed perpetua custodia fovet eos. Porro id cum primis necessarium ducimus, ut populus fidelis de salute sua reddatur certissimus, non modo in principio conversionis et medio, sed etiam de fine, ut vera cordis pace gaudeat eo quod certo credit, quod Deus, qui in eo coepit operari salutem, idem et perficiet et certissimam dabit perseverantiam usque in finem vitae et posthac ad aeternam salutem perducet; id vero totum ob solum Jesum Christum, in quo totius hujus consolationis summa plenumque gaudium dependet. Cui sit laus et gloria!

Hiermit schließt das eigentliche Bekenntniß über die Hauptlehrpunkte, zunächst der zweite Theil der ganzen Schrift. Es folgen aber noch einige wichtige und charakteristische Bemerkungen allgemeinen und principiellen Inhalts in Betreff des gesammten aufgestellten Lehrgebäudes und der Wichtigkeit, welche gerade dem Ganzen als solchem und der gehörigen Gliederung desselben in seine einzelnen Theile zukommt. Mehrfache und wichtige Ursachen, heißt es, dringen zur sorgfältigen Beobachtung dieses ordo seu methodus docendi. Erstens, daß inmitten der vielgestaltigen Lehrweisen der Zeit das Gemüth in Allem, was das Heil angeht, klaren und sicheren Grund habe. Zweitens, daß die nachtheilige Verwirrung der Lehre vermieden werde, welche an den Anfang stellt was an's Ende gehört und umgekehrt, wodurch die einzelne Lehrwahrheit ihre ganze Bedeutung und Kraft, die ihr am rechten Platz im Gesammtorganismus eignet, verliere. Dadurch werden denn oft gefährliche Irrthümer und seichte Lehren unter dem Vorwand der Schrift und ihrer Wahrheit eingeführt. Eine solche Zerreißung des rechten organischen Lehrzusammenhangs sei der Gesundheit der Lehre ebenso nachtheilig wie ein gleiches Verfahren in

Bezug auf den menschlichen Leib. Wollte man dessen einzelne Glieder auseinander schneiden und absondern aus dem Gesammtzusammenhang des Leibes, so wäre derselbe, ob auch keines der Glieder fehlte, doch aller seiner ursprünglichen Harmonie beraubt, und jedes Glied für sich unfähig gemacht zu der Wirksamkeit, welche es dem Ganzen zum Dienst und zum Schmuck ausüben soll.

In Anwendung dieses treffenden Gleichnisses heißt es dann weiter: Quidam sunt, qui arrepto mordicus aliquo fidei seu religionis articulo, puta de sola fide, aut de bonis operibus; sic etiam de aliquo sublimiore vitae genere, aut de libertate Christiana; aut etiam de sacramentis deque coena Domini maxime, sive itidem de potestate sublimiore, adque id genus quocunque e scripturis divinis extracto, tum hoc solo pro summa totius religionis arrepto, magnas movent in ecclesia Dei tragoedias . . . . perinde atque in eo, quod sic tumultuose exagitant, totius salutis salutarisque doctrinae puppis ut ajunt et prora pendeat, aliis articulis ac sententiis, non parum multis aeque huic negotio necessariis, immo vero longe utilioribus intactis relictis. Fit itaque, ut hoc truncato ac confuso docendi genere ac eorum, quae coherere sibi invicem debuerant, divulsione nihil aliud quam etiam simultas et odium suppullulet et alatur, veraque interim pietas salutarisque doctrina, quin etiam germanus illius sensus corrumpatur et extinguatur.

Hier waltet unverkennbar eine polemische Tendenz, und zwar, wie's scheint, nicht blos gegen die römische Kirche, auf welche Artt. 2. 3. 6 sich beziehen, sondern auch gegen die lutherische Lehrweise, welche Artt. 1. 4. 5 treffen. Hierin scheint deutlich der Standpunkt des Lukas in der Zeit von 1522—1528 nachzuklingen. Der ihm nachgerühmten „Unklarheit“ könnte auch die wunderliche Reihenfolge dieser Punkte zugeschrieben werden. Oder wäre es Politik — um die Polemik mehr als eine allgemeine theoretische erscheinen zu lassen? Wahrscheinlich aber sollen die Extreme in drei Paaren einander gegenübergestellt werden, nur daß dann im zweiten Paare, abweichend vom ersten und dritten, das katholische Schiboleth zuerst

genannt wäre, und das dritte Paar keinen Gegensatz in sich schlösse, sondern nur je einen von beiden Seiten besonders hervorgehobenen und polemisch geltend gemachten Lehrpunkt aufführte.

Hiermit schließt der zweite Theil der Apologie, der wie der erste zu den ursprünglichen Bestandtheilen der Confession von 1532 gehört, nur daß die Apologie in Allem viel ausführlicher ist. Es folgt nur noch eine Rechtfertigung der Autoren (bei Lydius, p. 176), daß sie hier nicht die altgewohnte Zwölfzahl von Artikeln beibehalten hätten (auch diese kurz in der Confession von 1532), wie sie sich in den früheren Schriften der Brüder finde, u. a. auch in der lateinischen Apologie, welche (olim) zu Nürnberg gedruckt worden sei (utcunque inerudito stilo scripta). Dies ist nach S. 296 im Jahre 1511 geschehen. In dieser Ausgabe müssen wohl die zwölf Punkte hervorgehoben worden sein; denn in der „Apologie", welche Lydius unter dem Titel Excusatio fratrum Valdensium contra binas literas Doctoris Augustini datas ad Regem vom Jahre 1508 (II, 34 sqq.) mittheilt, findet sich diese Eintheilung nicht; und doch scheinen beide im Wesentlichen dieselbe Schrift zu repräsentiren, denn Gindely führt die „Excusatio" nicht an, sondern nur diese „Apologie für Jedermann" sub 1508 (Fontes, No. 8.).

Der dritte Theil hat die Ueberschrift: Quo ordine ac ritu in ecclesia nostra administratio salutaris fiat apud nos, quoque pacto et forma in eam exteri recipiantur, quis denique usus clavium (p. 177—188 bei Lydius) — entsprechend in der Confession von 1532 ebenfalls dem dritten Theile.

Neu hinzugefügt bei Abfassung dieser Apologie ist nun aber eine spätere Erörterung über die Rechtfertigung oder Heilsaneignung, welche die Apologie von 1538 innerhalb des vierten Theiles gibt (Lydius, p. 189 sqq.: De ministris ecclesiae nec non et administrationibus Christi, quae sunt verbi Dei et sacramentorum, im Uebrigen ebenfalls dem vierten Theile in der Confession von 1532 entsprechend). So sagt auch ein Bericht der Brüder bei Gindely (Fontes, p. 27), daß die Brüder sich damals ausführlicher über ihre Lehre von der Rechtfertigung ausgesprochen hätten. Das ganze Stück de excellentissima verbi

Dei administratione ist sehr ausführlich (bei Lydius, p. 205—255), während das entsprechende erste Stück des zweiten Abschnitts im vierten Theile der Confession von 1532 ziemlich kurz ist und nur Inhalt und Bedeutung des Wortes Gottes zur Seligkeit oder zur Verdammniß einfach hinstellt. Hier in der Apologie hören wir (S. 221), daß das Wort Gottes, rein nach der Schrift verkündigt, uns die drei für uns hochnöthigen Stücke lehre: principio poenitentiam, mox fidem, postremo dignam vocatione vitam. Die erstere durch Vorhaltung der Schuld und Strafe der Sünde, die zweite durch Bezeugung der unausdenklichen Gnade Gottes in Christo gegen diese Sünderwelt; die dritte durch Aufforderung zu den rechten fructus justitiae, ut jam justificatos decet. Der erste Punkt wird dann S. 223—227 ausgeführt, der zweite S. 227—231, der dritte S. 231—234, und von da bis S. 236 folgt die Schlußzusammenfassung, daß dieses dreifache Zeugniß treu und lauter darzubieten der Zweck des evangelischen Predigtamtes sei. Dann folgt S. 236 ganz im Sinn der oben angeführten Lehrprincipien ein nachdrückliches Zeugniß, daß diese vollständige Lehre des Wortes Gottes nicht zerstückelt werden dürfe, und eine Rechtfertigung, weshalb die Brüder, ohne die beiden ersten Stücke zu vernachlässigen, die dritte operatio verbi divini besonders betonten bei Denen, qui jam pridem a multoque tempore adepti sunt divini favoris per fidem gratiam peccatorumque remissionem seu justificationem in Christo Jesu, quandoquidem hujus conditionis major pars nostri populi sub nostra pastura sit, mit scharfer Verwahrung, daß sie deshalb die Seligkeit auf die Werke gründen wollten, wie wohl Manche diesen Verdacht gegen sie hegten: nescientes miseri, quod in evacuationem quin etiam contemtum Evangelii recta ferantur, qui docent, quod nemo placere Deo possit, nisi prius plenus bonis operibus fuerit.

Damit ist denn eine neue und sehr ausführliche Erörterung über Rechtfertigung, Glauben und Werke eingeleitet, welche den übrigen Theil des Abschnitts füllt, und von der die Confession von 1532 Nichts hat. Die letztere handelt im zweiten Theile, dem

eigentlichen Glaubensbekenntniß, sub 8 von der Buße, und sub 9 von dem Gnadenbund Gottes mit den Gläubigen, ebenso wie die Apologie, aber ohne den Begriff der Rechtfertigung schärfer hervorzuheben oder bestimmt zu erläutern. Dies soll die Apologie nun nachholen, aber sie thut es in sehr eigenthümlicher Weise.

Hier nämlich tritt der Begriff der justificatio nicht in der engen Verbindung mit der remissio peccatorum auf, wie in den angeführten einzelnen Stellen früherer Bekenntnisse und noch zuletzt dieser Apologie selbst, sondern wird (S. 237) mit salus („salus sive justificatio") gleich gesetzt, und dem Begriffe eine dreifache Bedeutung gegeben. Erstens bedeutet er die ewige, unbedingte Gnadenwahl, welche der dreieinige Gott vor aller Zeit über die Seinen beschließt und innerlich vollzieht, wodurch er einen Solchen „apud semetipsum et per semetipsum solum pro suo non alterius arbitrio justificat, favore suo dignum facit . . . nullo jure aut debito, aut etiam illius favoris sensu et notitia ulla, tanto minus absque quibusvis meritis illius hominis, vel etiam cujusvis alterius . . . . . quandoquidem omnes homines nihili et peccatis corruptissimi et refertissimi sunt. In der Zeit aber macht Gott nun durch die Sendung des Sohnes und das Zeugniß des heiligen Geistes diese freie Gnade den Erwählten kund und setzt sie für sie in Kraft. Also in der objectiven Heilsbegründung, theils als vorzeitlich ewiger, theils als zeitlich geschichtlicher, besteht diese erste justificatio. Diese justificatio, quae ita pendet in favore illo Dei patris, in meritis filii Dei et in donationibus seu illationibus iis in mentes nostras Spiritus Sancti wird dann bezeichnet als die substantialis justificatio, seu justificatio ex parte Dei, ob id, quod in solo Deo sit et „extra hominem tota" et extra omnia alia. Ohne diesen allein von Gott gelegten Grund der freien Gnadenwahl, wird dann weiter versichert, könne nichts Anderes, es sei was es wolle, den Menschen vor Gott gerecht machen (justificare apud Deum), neque ipsum verbum solum, neque itidem sacramenta illa, sed neque poenitentia aut quantumcunque magna opera bona, neque ipsae afflictiones neque item misericordia et quaevis beneficia in proximos.

quin immo ne fides ipsa quidem hominis (damit soll wahrscheinlich ein „propter fidem" im pelagianischen Sinn ausgeschlossen werden) aut etiam virtutes, in summa nihil, quod vel in coelo vel in terra inveniri potest, tanto minus in inferis vel purgatorio.

Zweitens aber wird gelehrt (S. 242), quod salus seu justificatio est et etiam sit (sein soll?) ex parte hominis substantialis, et haec quoque quod consistat et dependeat in novitate creaturae, aut in divina ista spirituali regeneratione, quam ipse Deus in homine operatur eo tempore, quo illi libitum fuerit, — ut possit ad externum filii sui verbum resonare jam suum echo: illi credere, obsequi, parere, eo regi, poenitentiam seriam agere, fidem, spem et charitatem ceterasque virtutes adipisci, in iis adolescere, proficere et aedificari juxta vim a Deo sibi donatam . . . Quae quidem regeneratio jam non fit neque agitur extra hominem ut illa prima . . . sed est circa hominem et in ipso homine; non tamen aliunde quam ab illis jam dictis substantialibus influentiis divinis (hier klingt der scholastische Begriff der gratia infusa deutlich nach) procedit, atque citra omnem meritorum vel cujusvis dignitatis humanae, ut in prioribus, respectum; ex quibus (influentiis) quidem, velut e fonte aquarum viventium rivuli isthaec (? gemeint sind die vorhergenannten Gnadenfrüchte, der Glaube, der Gehorsam u. s. w.) procurrunt suavissimi ad hominis consolationem et futurae vitae delibationem, sed et ad certitudinem et argumentum filiationis et electionis Dei evidentissimum. — Diese zeitlich-subjective justificatio also, als Neugeburt im dynamischen Sinn, regeneratio zu Buße und Glaube, Liebe und Gehorsam gibt den Begnadigten theils den Vorschmack des ewigen Lebens, der künftigen Seligkeit, theils das Thatzeugniß und Siegel jener vorzeitlichen justificatio sive electio. Sie kommt zwar nicht zu Stande ohne geordnete Vermittelung durch die Kirche und ihre Diener, welche das Wort von Christi Mittlerschaft und die Sacramente verwalten, aber die Seligkeit und Heilszuversicht beruht für den Begnadigten doch weniger auf diesem

objectiven Zeugniß von Christi objectiver Sühnthat — welche hier, wie sonst auch, verhältnißmäßig sehr zurücktritt gegen den allgemeineren Begriff der innata filii in nos benignitas, propensissima filii bonitas etc. — als vielmehr auf der subjectiven Erfahrung des Erneuerungswerkes Gottes im Herzen, der [inchoata] novitas des Menschen.

Gehört dazu nun freilich auch jene remissio peccatorum, welche dem bußfertigen Glauben zu Theil wird, so schließt dieser Begriff doch nicht so wie bei den Reformatoren alles Uebrige, „Leben und Seligkeit" bereits in sich, und wenn mit demselben der andere der justificatio verbunden wird, so bedeutet dieser Ausdruck im Zusammenhang dieser Erörterung vielmehr eben das zu dem juridischen Moment der Gnade hinzugehörige Dynamische. Die justitia welche dem Menschen so in der Zeit zu Theil wird, = salus, ist nicht eigentlich, am wenigsten ausschließlich, eine justitia imputata, forensis, sondern vielmehr wesentlich eine justitia infusa inhaerens, das justificare ist ein justum facere.

In diesem Sinn heißt es S. 243 weiter: Opus quoque hoc Dei intrinsecum in homine recte et aptissime ac propriissime et dici et haberi, ac quidem esse re ipsa et actu salutem seu justificationem ipsissimam. Hic enim jam homo non solum occulte ac secreto apud Deum et in Deo justificatur aut armatur (?) vel in deliciis Dei est, verum etiam et apud semet jam ipsum in corde et in ipsa sua conscientia, scienter et sensibiliter sibi ipsi, e salvandis esse se omni certo certius habet, sed et apud homines ... quin et juxta ipsam veritatis sententiam .... pro tali justissime pronunciatur ac justus justissimo Dei judicio efficitur.

Die Anschauung ist eine ähnliche wie bei Osiander, wenn er erstens an Christi Kreuz die allgemeine Vergebung der Sünde vollzogen werden läßt und dann zweitens jeden Einzelnen zu seiner Zeit gerecht gemacht werden durch seine Einpflanzung in Christum; nur daß das erste Moment noch weiter zurück verfolgt ist bis in seine letzte Wurzel in der vorzeitlichen Gnadenwahl Gottes, worin dann ein Anknüpfungspunkt mehr für die reformirte Kirche und

deren Lehre von der Heilszueignung liegt. Das biblisch-paulinische Schiboleth der lutherischen Kirche: Christi objective Versöhnungsthat und die Rechtfertigung durch den Glauben an diese allein als actus forensis, ist zwar nicht geleugnet oder ausgeschlossen, aber unverkennbar sehr zurückgestellt. Dagegen fehlt wiederum jedes Element der pelagianischen cooperatio, durch welche die römische Lehre ihre infusio gratiae sive justitiae unterbaut; der allgemeine biblische Begriff der freien schöpferischen Gnade im Sinn von Eph. 2, 8—10 und Röm. 8, 29. 30 ist unverkümmert im Recht gelassen, und der ganze Vorgang dieser zeitlichen regeneratio wird in diesem Sinn (S. 244) ausdrücklich nach Joh. 3 mit der physischen Zeugung verglichen: siquidem Deus hominem prius, non secus atque in utero matris vivificat, componit et denuo recreat (quod jam apud Deum justitia est), quam ab extra illuminat, cum juxta promissorum suorum fidem aufert ab eo cor lapideum .... et tradit illi vim, quae illud mollificet et carneum faciat, ut sit alacre, obsequiosum etc. In dieser Bestimmung berührt sich der Lehrtypus vielmehr mit dem der späteren lutherischen Dogmatiker, wenn sie kraft der Taufe die regeneratio bereits eintreten lassen, ehe die subjectiv bewußte Glaubensaneignung des Verdienstes Christi, die justificatio im engeren und entscheidenden Sinn, erfolgt. Aber die Brüder nennen solche recreati eben bereits justificati, nach ihrem Begriffszusammenhang, und zwar schon zu einer Zeit, wo diese renovatio ihnen nur erst dem göttlich objectiven Anfang nach zu Theil geworden, in das klare subjective Bewußtsein aber noch keineswegs eingetreten ist, so daß sie certum de se ipsis judicium hac in parte facere nesciant, scilicet illine ipsi sit,n an alii electi Dei et ejus regni filii, plane ut neque ipse noviter natus infantulus ad longam usque aetatem potest debite judicare, quamquam et audiat et videat ac sensibus utatur, fruatur sole auraque aetherea et aliis rebus sibi convenientibus. Geradeso ist es auch mit diesen „ex electorum albo“; verum post, ubi adoleverint, tempore suo sunt isthaec cognituri — nämlich die in Wort und Sacrament inzwischen schon immer von ihnen genossenen Gnadenspenden — ii citius,

illi posterius, pro modo et ordine dispensationis divinae. So, heißt es, sei es bei den Aposteln vor dem Pfingstfest auch gewesen, die damals des Heilands Wort und Werk noch keineswegs wirklich verstanden und doch Erwählte und Begnadigte gewesen seien, und so sei es mehr oder weniger bei Allen: plane non nascitur perfectus et consummatus homo, ut juxta carnem, ita ne juxta spiritum quidem, verum pusilli principio eduntur in lucem, infantuli demum paulatim succrescunt, quoad in viros perfectos adolescant. Wenn solche Kinder in Christo und Anfänger auch sterben, so werden sie doch selig kraft der justificatio durch Wahl und Geist Gottes; wer aber länger lebt, der reift in der Schule Gottes nach dem Worte Christi: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe", und nach dem Gleichniß vom Himmelreich (Mark. 4): „Der Same wächset Tag und Nacht, ohne daß der Mensch es merkt."

Dabei verwahren sich die Brüder aber ausdrücklich gegen die Folgerung, welche scheinbar aus diesen Sätzen hervorgehen könnte, als wären die äußeren Gnadenmittel, Wort und Sacrament, für diese recreatio gleichgültig, und geschähe diese unabhängig von jenen als blos sinnlichen Dingen. Dagegen hätten ihre Vorfahren schon genügend gestritten. Allerdings aber haben sie in diesem Zusammenhang mehr nur vorausgesetzt und kurz erwähnt, als bestimmter betont, daß diese Gnadenmittel die media seien, durch welche Gott die recreatio bewirke; und auch im folgenden Abschnitt, der von den Sacramenten im Allgemeinen handelt, wird diesen sammt dem Wort zwar die heilswirksame Kräftigkeit zuerkannt, aber doch ausdrücklich nur beschränkt auf die „electi" (S. 257). Dies steht in Uebereinstimmung mit der Fassung der justificatio a parte Dei = electio aeterna. Die auf ursprünglich hussischem Grunde (die ecclesia als coetus electorum) ruhende Geistesverwandtschaft mit der reformirten Kirche tritt auch hier in's Licht zu einer Zeit, als die Brüder sich derselben ihrerseits noch kaum bewußt waren. Denn die nähere Bekanntschaft mit derselben fällt für sie erst in das Jahr 1540.

Der Begriff der justificatio erschöpft sich den Brüdern aber noch nicht in den genannten zwei Momenten: dem göttlichen, außer-

zeitlichen, grundlegenden und dem beziehungsweise menschlichen, in der Zeit ausführenden und verwirklichenden, sondern es gehört zum Vollbegriff ihrer justificatio, wie besonders S. 248 in kurzer Uebersicht ausgesprochen wird, auch das Moment der sich auswirkenden Heiligung. Da heißt es: Declaramus, quo modo et quid de justificatione hominis lapsi sentiamus, quo scilicet pacto Deus hunc sibi justificet, scilicet (1) apud semetipsum tacite, secreto ac incomprehensibiliter, posthac (2) et apud ipsum hominem, ipso nondum id agnoscente, tum ac tandem etiam (3) cum ipsius ac aliorum quoque certo et evidente testimonio ac sensu, per internam hujus vitae corroborationem assiduamque, quam Deus, ut regeneravit, ita educavit ministerio ecclesiae, quae quidem crescit et augmentatur de die in diem, in agnitione Dei ex fide prodeunte, de qua ad Phil. 3: non habeo, inquit Paulus, justitiam, quae ex lege est, sed eam, quae ex fide Jesu Christi est, quae ex Deo est justitia [a]), ut eum scilicet agnoscam et vim resurrectionis et societatis sive communionis afflictionum illius, cum adsimilor morti ipsius.

Also Erwählung, Neugeburt und Heiligung zusammen, die eine aus der anderen hervorgehend, erfüllen erst den Begriff der justificatio, des justum facere. In diesem Sinn heißt es, zunächst mit Beziehung auf dieses dritte Moment, weiter: Quam qui habet, certissimum apud se habet testimonium, quod sit justus apud Deum, gratus illi filius et haeres vitae aeternae; et quanto magis in hac vita et justificatione — dem neuen Heiligungsleben — crescit, ac seipsum per virtutem Spiritus Sancti Dei opera agentis exercet, satagitque in omni opere Deo placere, tanto semper majorem justificationis suae apud Deum certitudinem hujus, scilicet

a) Das ἐπὶ τῇ πίστει wird übergangen, also jedenfalls nicht in Luther's Sinn von einer dem Glauben „zugerechneten" Gerechtigkeit verstanden, sondern richtig so, daß das ἐπί dem vorhergehenden διά wesentlich parallel ist, und durch beide die menschlich subjective Vermittelung (per) und Voraussetzung (propter) bezeichnet wird, welche die Ertheilung der δικαιοσύνη von Seiten Gottes bedingt.

beneplacentis et perfectae voluntatis Dei erga se assequitur habetque. Hier erscheint allerdings dies dritte Moment, die gottgewirkte Heiligung, hauptsächlich immer als das Mittel unserer Vergewisserung über ein tieferes und entscheidendes prius, das justum esse apud Deum — coram, ἐνώπιον, Röm. 3, 20 —, und der Inhalt des letzteren wird übereinstimmend mit der Erläuterung, welche Paulus und die Reformatoren dem Begriff der δικαίωσις sive justificatio geben, bestimmt als das gratum esse filium Dei et haeredem vitae aeternae — υἱοθεσία, κληρονόμον εἶναι —; aber bei alledem tritt dieses bestimmte juridische Moment nicht so hervor wie dort, beherrscht nicht Alles, sondern ist mehr nur vorausgesetzt und angedeutet. Wir finden auch, was charakteristisch ist, fast gar keine Citate aus dem Römerbrief, am wenigsten aus dem ersten und Haupttheil desselben, welcher hierher eigentlich gehört. Aber freilich, was sehr zu beachten ist, und von uns schon oben bemerkt wurde, nun auch nicht etwa eine Berufung auf Jakobus und dessen von der paulinischen abweichende Darstellung des Verhältnisses von Glauben und Werken und Rechtfertigung, sondern neben den Berufungen auf Worte Christi aus den Evangelien und Zeugnissen des Paulus aus anderen Briefen besonders häufige Citate aus Johannes. So heißt es an der angeführten Stelle gleich weiter: Atque huc recta id 1 Joannis 3 tendit: filioli mei, inquit, non diligamus verbo seu lingua sed ipso actu ac opere et veritate. Per hoc, inquit, cognoscimus, quod e veritate prognati sumus et in conspectum ejus suadebimus cordibus nostris. Quoniam si condemnet nos cor nostrum, major corde nostro Deus est et omnia novit. Carissimi, si cor nostrum nos non condemnaverit, fiduciam habemus erga Deum, et quicquid petierimus, accipimus ab eo, quoniam mandata illius servamus et ea, quae placita illi sunt, coram eo facimus. Et inferius: Per hoc, inquit, novimus, quod in Christo manemus et ille in nobis, quod e spiritu suo impartitus est nobis.

Hier wird nun jenes sich nahe anschließende Wort des Paulus aus Röm. 8 damit verbunden: Quod et Paulus diserte testa-

ur ad Romanos dicens, quod ille ipse spiritus testimonium eddit spiritui nostro, quod simus filii Dei. Aber dasselbe rhält in dieser Stellung und Verbindung eine bestimmtere Bezie-ung auf das Zeugniß der Werke, als es dort eigentlich hat. Zwar it der Zusammenhang von Röm. 8, 16 mit V. 12—14, wo die thische Forderung und Voraussetzung bleibender Gotteskindschaft so nergisch ausgesprochen wird, nicht so zu übersehen, wie von pro-stantischer Seite, namentlich bis auf die Zeit des Pietismus, meist schehen ist; dennoch aber scheint Paulus gerade in der angeführten Stelle bei diesem testimonium Spiritus Sancti — schon wegen . 15 und im Zusammenhang mit seiner in den vorigen Capiteln ntwickelten Lehre von der Rechtfertigung — zunächst doch an das nmittelbare innere Wort des Geistes, an das menschliche Herz, u denken. Der Standpunkt, den die Brüder hier einnehmen, ist icht ein unbiblischer, aber er ist mehr ein johanneischer als der reciell paulinisch-reformatorische, und zwar ist es ein Johanneis-tus, der noch nicht gehörig durch das paulinische Zeugniß unter-aut und scharf bestimmt ist; also wenn man eine solche Unter-heidung, wenigstens dogmatisch genommen, machen kann, mehr och der Standpunkt des Evangeliums des Johannes als der der riefe (vgl. besonders 1 Joh. 1, 7. 8). Namentlich unterscheidet : sich von dem specifisch-reformatorischen am meisten, der doch er seinerseits in seiner Polemik gegen das römische Werkwesen eilich auch dem Paulus selbst gerade nach der ethischen Seite hin icht vollständig gerecht wird. Dies ist hier bei den Brüdern mehr er Fall, wie sich gleich im Folgenden zeigt, wo auf schöne Weise it Verwerfung alles selbsteigenen Gutesthuns, doch die fortwäh-ende ethische Bedingtheit des gotteskindlichen Gnadenstandes ganz ach dem einstimmigen paulinisch-johanneischen Zeugniß betont wird:
Et e diverso, quisquis eum spiritum Christi — qui ho-inem Christo adsimilat tum cum corpus peccati mortificat richtige Ergänzung von Röm. 8, 13 aus 6, 6 und Kol. 3, 5), onficit, destruit, et loco hujus novam vitam implantat et enerat ac etiam aedificat seu promovet — non habet in e manentem et hospitantem (im Sinn von Röm. 8, 8 u. s. w., as aber nicht citirt wird), is evidentissimum testimonium et

clarum argumentum hinc habet, quod penitus non sit Christi, sed adversarii illius, plenus peccatis, etiamsi bene operari videatur. Et qui peccat, inquit Joannes, ex diabolo est, qui vero ex Deo est, is facit justitiam et quidem hanc, quod verbum Dei propensissimo corde audit, in se recipit ac rapit potius, id custodit, ne elabatur facile. Ea propter beatus et justus est, hac scilicet justitia, quae fidei est, non ex se ipso sed ex Deo, qui eum sibi ipsi justum fecit principio apud semetipsum ante secula olim futura, Christi redemtione, et Spiritus Sancti horum omnium in cor instillatione et illuminatione, ac tandem tempore suo hujus spiritus fidei, velut certissimi hujus pignoris donatione. Siquidem leges suas in corda suorum dat pro certissimo favoris et participationis sive justificationis suae signo et symbolo, quibus scilicet in posterum vivant, non sibi ipsi in concupiscentiis carnis sed pro arbitrio illius, qui eum vocavit et ad regnum filii sui adscripsit. Cui quidem jam is — der Berufer — omnia, quaecunque sic contulit aut donat assiduo, cum totis fructibus hinc prodeuntibus imputat et habet pro justitia ob Christum [a]), nihil aestimatis omnibus prioribus peccatis, sed ne quidem adhuc praesentibus eorum reliquiis, immo ne etiam tam frequentibus obmissionibus et defectibus a pleno debito hujus jam justitiae et spiritus et corporis ac membrorum, a quibus tamen juxta Apostoli dogma expurgare se assiduo oportet, 2 Cor. 7, ut sunt ignorantiae, obliviscentiae et multifariae imbecillitatis nostrae, sed et ab omnibus malis hinc manantibus assiduo, usque etiam ab ipsis externis corporis membris (?); fidelibus etsi non sit possibile, nedum membra externa in totum sibimet subjicere (quamquam a Deo regenerati sint), iis quoque pro arbitrio

a) Wohl im Sinn von Röm. 4, 4. 5: Gott rechnet dem Erwählten diese gesammten von ihm selbst verliehenen Gnaden und Gaben, Glauben, Liebe, Gehorsam u. s. w., als Gerechtigkeit an, d. h. sieht sie, obwohl sie es, empirisch genommen, nicht sind, um Christi willen als vollständig an.

ivino, h: e. prout justitia illius exigit, uti et in officio de-
nere, sed ne ipsum quidem spiritum suum, in quo isthaec
generatio incepta est fieri.

Nam an perfecte, ut debent, Deo ex totoque corde fidant omnibus, an, ut par est, revereantur et timeant, an, ut nentur, eum et ex eo natos diligant, an illum veritatemie illius in omnibus, ut meretur, glorificent, ne multis, in omnibus cum eo unius spiritus sint? — ane non.

Relinquitur igitur, ut aliunde quam ex se ipsis istificationem habere et ea se tueri et omnia ereri (nach dem im vorreformatorischen Zeitalter häufigen weiteren Sinne des Wortes hier = erlangen) eos oporteat, e. a Deo, sic ut isthaec nominata et alia id genus, scita ignorata, illis non imputentur ab eo, et quaecunque sunt adhuc, et ad haec omnia quaeque aut habent aut erantur ut suppleantur, perficiantur et consementur gratuito ob Christum et Spiritum Sanum illius, quo donati sunt, pro quibus quidem ab omnis sanctis oratur et orari debet in tempore opportuno: ater noster, dimitte nobis debita nostra, sicut et nos diittimus debitoribus nostris. Et id ipsum sacrae scripturae cent diligentissime. —

Hier zeigt sich klar und lebendig, wie wenig die Brüder eine jene Gerechtigkeit der Gläubigen aufrichten wollen. Sie sprechen cht wie die Reformatoren direct von einer imputatio meriti hristi, wie davon auch Paulus nicht spricht, sondern was sie von ner justitia imputata und von peccata non imputata ob hristum sagen, ruht ganz auf dem, was der Apostel Röm. 4, 4 gt von dem *λογίζειν τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην*, und V. 6 m dem *οὐ μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν*. Wie hier der erste undlegende Glaubensact, so wird im Lehrzusammenhang der Brüder hernach um Christi und seines eistes willen das durch diesen im gläubigen Herzen ngefangene gute Werk — die wesentliche, dem wiedereborenen Herzen inhärent gewordene Gerechtigkeit —

angerechnet, als wäre es schon vollendet und vollständig, und dies umsonst aus freier Gnade und Güte Gottes.

Denn, heißt es etwas später (S. 252), darum ist Christus der ewige Hohepriester, nachdem er unsere Schwachheit an sich erfahren und Barmherzigkeit gelernet hat, zur Rechten der Majestät in Gottes Thron erhöhet worden, ut hinc succurrat et auxilietur ejusmodi peccatoribus justis, quandocunque et quicunque operibus illius beneficis eguerint et eum exoraverint. Et hanc justificationem, quae dependet in recreatione et Spiritus Sancti renovatione, consuevimus ab olim vocare substantialem seu essentialem ex parte hominis ad differentiam illius prioris, quae in Deo est et ex eo pendet ab aeterno. Quandoquidem in confesso est, scripturas sacras de utraque hac justificatione loqui, jam per se, quae ex parte Dei, jam quae ex parte hominis, jam de utraque conjunctim, immo et pro evitandis erroribus id facimus.

Nach einem kräftigen Zeugniß, daß sie demnach nicht zu Denjenigen gehören, welche das Heil oder die Rechtfertigung geradezu der selbsteigenen Werkgerechtigkeit oder irgend welchen Verdiensten zuschreiben, oder dieselbe doch auf den Glauben und andere Tugenden wesentlich und in erster Linie gründen — denn in diesem Sinne ruhe die Gerechtigkeit allein auf der freien Gnade Gottes des Vaters, auf dem Verdienst unseres Herrn Jesu Christi und den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes — erklären die Brüder, daß in jener falschen Lehre der römischen Kirche vielmehr nichts Anderes zu sehen sei, als die Erfüllung der Weissagungen Christi und der Apostel von der Verkehrung der Wahrheit in den letzten Zeiten durch falsche Propheten und Irrlehrer nach dem Willen des Fleisches und der Menge. Sie schließen mit dem Bekenntniß, daß seitdem Gott die Herzen des böhmischen Volkes hauptsächlich durch seinen heiligen Blutzeugen Johann Hus zu dem reinen Wort der Wahrheit wieder zurückgeführt und bekehrt habe, ihre Vorfahren und sie selbst dasselbe so ergriffen hätten, daß sie ihm, diesem lauteren Worte Gottes, allein anhangen, sich und all' das Ihre allein danach richten und daran festhalten wollten. Zugleich aber erklären

:e sich freudig bereit, wenn sie noch in irgend einem Stücke Mangel aben oder irren sollten, wie das Menschen nicht anders ergehe, bwohl sie sich dessen nicht bewußt seien, so wollten sie darüber ı keiner Weise halten und ihren Irrthum vertheidigen, vielmehr :rn aus dem allerheiligsten Worte Gottes sich des Besseren be-hren lassen. Denn sie hätten keinen größeren Wunsch als den, esem heiligen geoffenbarten Worte Gottes von ganzem Herzen :izupflichten und gehorsam nachzuleben.

Diese Willigkeit weiter zu lernen, haben die Brüder durch die hat bewiesen, wie die anfangs angeführten Stellen des Bekennt-sses vom Jahre 1535, 1558 herausgegeben, und besonders die :utsche Uebersetzung desselben von 1573 zeigen. Da haben sie ıs, was ihrem älteren Standpunkte fehlte, den pau-lnischen Begriff der justificatio als *δικαίωσις* im rundlegenden rechtlichen Sinn, nachgeholt und diesem legriff die gebührende Stellung im Lehrsystem an-:wiesen. Ihre umfassendere Bestimmung des Begriffs der ıstificatio nach den drei angeführten Beziehungen haben sie auf-geben, weil dieselbe, obwohl an und für sich, was den Gedanken-halt betrifft, nicht unbiblisch, doch die Terminologie des N. T.'s, :nächst die des Paulus, nicht für sich hat. Paulus gebraucht ›ar den Ausdruck *δίκαιος*, *δικαιοσύνη* auch im ethischen Sinn r die Heiligung, ebenso Jakobus und Johannes, aber wie Paulus rade das dem lateinischen justificatio entsprechende *δικαίωσις* ıd *δικαιοῦν* nur im juridischen Sinn hat, so hat Johannes :nerseits diese Ausdrücke gar nicht, kann also jedenfalls auch nicht s biblischer Gewährsmann für jene Bezeichnung des ganzen Be-:igungswerkes Gottes als justificatio angeführt werden. Am :nigsten paßt diese Bezeichnung für das erste vorzeitliche Moment; r das zweite, die neue Geburt aus dem Glauben, hat auch Luther, dem er dieselbe mit der *δικαίωσις* in eins faßt, den Ausdruck ters [a]) gebraucht, aber doch später nur selten, und die ausgebil-tere Terminologie der confessionellen lutherischen Dogmatik unter-

a) und zwar auch in späterer Zeit noch; vgl. J. Köstlin, Luther's Theologie II, 446 ff.

schied ausdrücklich die regeneratio und die justificatio. Dasselbe gilt von dem dritten Moment, der sanctificatio, welche sich als fortgehender Prozeß noch bestimmter von dem dem Begriffe nach einheitlich fundamentalen Act unterscheidet, welchen jene beiden Ausdrücke nur nach seinen beiden Seiten, der dynamischen und der juridischen, bezeichnen. Daß die alten Brüder diesen dogmatisch und praktisch so wichtigen Unterschied zwischen dem Grunde und den Folgen, der Wurzel und den Früchten, nicht klar und sicher erfaßt haben, ist und bleibt das Mangelhafte ihrer Lehre in diesem Stück. Hierin hatten sie etwas Wesentliches zu lernen von der deutschen wie von der schweizerischen Reformation. Denn hier sind Luther und Calvin durchaus einig auf dem festen Grunde des paulinischen Zeugnisses.

Aber wie vorher bemerkt wurde, sie haben hierin willig gelernt. Nur der eine Unterscheidungspunkt des beiderseitigen Lehrtropus blieb stehen, daß die Brüder auch späterhin der Heiligung als Frucht der Rechtfertigung und Neugeburt eine bestimmte ethische Bedeutung zuschrieben. Nicht nur gewisse höhere praemia im ewigen Leben knüpften sie an einen treuen Heiligungsgehorsam der Liebe im Glauben, wie dies Luther und namentlich auch Melanchthon thaten, sondern derselbe war ihnen auch ein in zweiter Linie mitbedingender Grund der Erlangung des ewigen Lebens selbst, die ethisch-organische Verknüpfung zwischen der zeitlichen Begnadigung durch den Glauben und dem endlichen Bestehen im Gericht. Dies wird, wie Gindely richtig hervorhebt, auch in der Confession von 1535 (Art. 7 de bonis operibus) nicht verschwiegen, und in der deutschen Ausgabe von 1573 [b]) wird zu der Berufung auf 2 Petri 1 noch eine Reihe anderer neutestamentlicher Stellen hinzugefügt, in welchen der Herr in diesem Sinne spricht (Luk. 6, 36. 38; 12, 33; 14, 13. 14. Matth. 25, 35. 36. 40. 34) und dann geschlossen:

---

a) Siehe Köstlin a. a. O., S. 455 ff., und Gieseler, Kirchengeschichte Bd. III, Abth. 2, S. 236 in den responsiones ad Bavaricos articulos.

b) Bei Köcher, S. 199.

„Hieraus ist klar und richtig, daß die Werke, so aus dem Glauben eschehen, Gott wohlgefallen und reichlich begnadet werden mit allerɛi Gütern und Segen, beide, in diesem und zukünftigen Leben."

Erscheint schon hier dieser den Brüdern so wichtige Punkt in er späteren deutschen Ausgabe mehr betont als in der älteren lainischen, so zeigt jene auch im vorhergehenden 6. Artikel: vom Blauben an Christum, mehr als die letztere die nothwendige Basis es fraglichen Lehrsatzes in der Fassung des Glaubensbegriffes selbst. lachdem nämlich beide Schriften bezeugt haben, daß der rechtfertinde Glaube nicht des Menschen selbsteigenes Werk, sondern ein Bnadengeschenk Gottes sei, geht die lateinische gleich über zu der anz lutherisch gefaßten Lehre von der rechtfertigenden Kraft solchen Blaubens, und die deutsche hat diesen Artikel nachher ganz ebenso; orher aber schiebt sie noch die Definition des Glaubens ein, elche wir oben herausgehoben haben, und in welcher „das willige Herz gegen alle göttliche Wahrheit im Evangelio verkündigt" orangestellt und gesagt wird, daß dadurch der Mensch „auf Christum ls den rechten Fels seine ganze Seligkeit gründe, ihn liebe, achfolge, genieße und in ihm allein sein Hoffnung und Verauen setze" u. s. w. Im Zusammenhang damit heißt es etwas äter: „Denn welche Gott rechtfertigt, denen gibt er den heiligen eist und neugebieret sie anfänglich durch den heiligen eist (Ez. 36, 26), damit, wie zuvor in ihnen die Sünde und r Tod geherrschet, also wiederum herrsche die Gerechtigkeit zum oigen Leben durch Jesum Christum. Und das ist die Geeinschaft der Gnaden Gottes des Vaters, des Verienstes unseres Herrn Jesu Christi und der Heiliung des Geistes. Das ist das Gesetz des Glaubens, das esetz des Geistes und Lebens, geschrieben durch den heiligen Geist."

In diesem Begriff des gläubig liebenden Vertrauens, der eugeburt durch den heiligen Geist und der Gemeinschaft mit ott in Christo zu Gehorsam und Genuß findet das ethisch ynamische Moment neben dem rein juridischen im Begriff des Blaubens seinen Ausdruck, durch welches die guten Werke des Blaubens erst ihre lebendige psychologische Basis, und so die Heigung ihre organische Verknüpfung mit der Rechtfertigung bekommt.

Darin werden wir ein Zurückgehen auf die ursprünglichen Anschauungen der Brüder wohl nicht verkennen können, und es erscheint dies als ein neuer Beleg für den accommodativen Charakter der Confession von 1535. Dagegen ist nicht zu übersehen, daß, was diese von der reinen paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre so nachdrücklich aufgenommen hat, in der Schrift von 1573 nicht weggelassen oder verkürzt ist, sondern mit aller Angelegenheit und voller Begründung aus dem N. T. wiederholt. Dies ist den Brüdern also wirklich zum bleibenden und lebendigen Bekenntnißeigenthum geworden, und nur auf eine biblisch und dogmatisch tief begründete Weise mit dem Wahren ihres älteren Standpunkts organisch verbunden. So ist auch der Artikel von der Buße hier wie dort als fünfter vor den vom Glauben gestellt und nicht mehr wie in den Bekenntnissen von 1532 und 1538 als achter erst nach dem von der Kirche, worin die Correctur durch die reformatorische Lehre deutlich vorliegt.

Dagegen finden wir in diesem Artikel von der Buße 1573 einen Zug, der 1535 fehlt, nämlich daß dieselbe durch die doppelte Predigt erweckt werden solle: 1) von der Gerechtigkeit Gottes nach dem Gesetz, 2) von „dem Glauben an Jesum Christum und seine heilige Buße, die er für uns mit Schmerzen gethan“. Wenn die Brüder in dem vorher erwähnten Punkt von der Neugeburt zur Lebensgemeinschaft mit Gott, die ihnen mit der Rechtfertigung unmittelbar verbunden ist, die Wahrheit mehr als der herrschende reformatorische Lehrtypus zur Anerkennung gebracht haben, welche A. Osiander — und sie selbst früher — noch in unrichtiger Weise vertreten hatten, so streift ihr Zeugniß hier an die weiland von Joh. Agricola ebenfalls in einseitiger Uebertreibung vorgetragene Lehre von der Buße aus dem Evangelium. Auch hier gilt, daß durch die Verbindung dieses positiven Moments mit dem negativen, der Buße durch die Gesetzespredigt, der Vorgang erst zu seiner biblischen und psychologisch-ethischen Erfüllung gebracht wird. Doch ist dies Moment von den Brüdern nicht besonders herausgehoben und betont worden.

Dies hängt vielleicht damit zusammen, daß sie ein anderes Moment aus ihrer älteren Lehrart in dieser Schrift von 1573 i:

venig als in der von 1535 zur Geltung bringen, welches man ungern vermißt, und durch dessen Wiederhervorhebung ihre spätere Lehre noch nach einer anderen verwandten Seite hin gegenüber dem herrschenden protestantischen Lehrtypus zur biblischen Vollständigkeit würde gebracht worden sein.

Dies ist die Betonung des Begriffs der freien Selbsthingebung, der in Gottes Gnadenzuge wurzelnden ethischen That desjenigen, welcher in bußfertigem Glauben sich zu Christo bekehrt. Dies heben die Schriften von 1532 und 1538 im 9. Artikel unter dem Begriff der Bundschließung zwischen Gott und den Menschen, und zwar ausdrücklich als beiderseitiger, heraus. Hierin findet jener Begriff der reformatorischen Orthodoxie vom Menschen in der Erneuerung als subjectum mere passivum seine heilsame Berichtigung und Ergänzung und damit die biblische und dogmatische Wahrheit ihr Recht, welche Melanchthon und seine von den Gegnern als Synergisten bezeichneten Schüler, wie besonders B. Strigel gegenüber Flacius, so nachdrücklich und mit innerster Ueberzeugung vertraten [a]). Man kann es in der That nur bedauern, daß die Brüder nicht auch in diesem Stück das Gute, das ihre ältere Tradition ihnen bot, sich erhalten oder wieder zugeeignet haben.

Und das umsomehr, da sie für diesen wichtigen Lehrpunkt in ihren früheren Lehrschriften auch eine tiefere Basis hätten finden können in der nachdrücklichen Unterscheidung, welche dieselben machen zwischen den zwei Arten von Sünde, „der vergeblichen und unvergeblichen" (Art. 13). Dies ist abermals ein Moment, welches im Gebiet der reformatorisch-protestantischen Lehre nicht genug zu Recht gekommen ist. Aber es nimmt allerdings auch bei den Brüdern insofern noch nicht die bedeutende Stelle ein, welche ihm eigentlich zukommt, als auch sie die allgemeine Sündhaftigkeit der ada-

a) Vgl. die schöne und reiche Darstellung der „Weimarer Disputation von 1560" bei Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 207 ff. Besonders Strigel's in all' seiner Verlegenheit dem heftigen Widersacher gegenüber doch unerschütterliches Bekenntniß: „Der gute Wille müsse, wie Gottes, so auch unser sein." S. 214.

mitischen Menschheit als bereits ohne Unterschied Alle zur Hölle verdammende Sünde darstellen und den erwähnten Unterschied erst später geltend machen, wo es sich darum handelt, die Sünde der Gläubigen auch im Gnadenstande und die Sünde der Ungläubigen und Widersacher des Evangeliums oder Derer, welche aus der Gnade gefallen sind, in verschiedene Werthbestimmung zu bringen. Für die Frage nach dem Verhalten und der Stellung des Menschen bei der Bekehrung kommt es aber gerade auf die Fassung an, welche man der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit der Menschen als solcher gibt.

Dagegen haben die Brüder nun in der Betonung der Bedeutung der aus dem Glauben geborenen Werke der Gotteskinder für die Erlangung der ewigen Seligkeit sehr bestimmt das Moment fest gehalten, welches auf lutherischer Seite G. Major in älterer Zeit vertreten hatte, welches Melanchthon mehr als Luther hervorhob, aber doch auch er nicht in dem Sinn und mit der Bestimmtheit wie die Böhmen. Wir haben aus allem bisher Mitgetheilten erkannt, wie tiefe Wurzeln diese Lehreigenthümlichkeit bei ihnen hat in der vorwiegend ethisch-praktischen Grundrichtung der böhmischen Brüderunität von Anfang an. Wir mögen gern, ja wir müssen in der Art und Weise, wie sie diese Wahrheit ausdrücken, in der Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung ein Merkmal des Ursprungs dieser Verbindung in der vorreformatorischen mittelalterlichen Kirchenzeit erkennen. Aber wir dürfen uns auch dagegen nicht verschließen, daß sie, wenn sie nun auch im hellen Licht der evangelisch-reformatorischen Wahrheitserkenntniß gerade von dieser Wahrheit nicht lassen, gewichtige Gründe haben, dies zu thun. Und das sind nicht nur die äußeren, daß es eben ihre Lehrtradition so mit sich brachte — sie haben sonst an dieser willig gebessert —, noch daß die von ihnen so hoch geschätzte Disciplin des kirchlichen Lebens dies zu fordern schien. Daß sie diese so hoch hielten und so fest bewahrten, als sie vermochten, war zum mindesten ebenso sehr Folge jener dogmatischen Ueberzeugung. Und was sie in der lutherischen Kirche ihrer Zeit in Betreff des Lebens so Vieler sahen, könnte sie nur in der Ueberzeugung bestärken, daß die durch den Protest gegen römische Verdienstlehre hervorgerufene Gleichgültigkeit

egen die „guten Werke“, die Furcht, der wahren Heiligungstreue
gend eine Bedeutung für die Erlangung der ewigen Seligkeit zu-
ischreiben, doch auch ihr Bedenkliches habe und Viele zur Nach-
issigkeit, ja zum Leichtsinn führe. Aber die Hauptsache war, daß
: sich durch die Schrift dazu genöthigt fanden, hier anders zu
theilen. Mag auch das stehend von ihnen angeführte Wort aus
Petri 1 hier noch nicht allein genügen, möchte selbst gegen die
vermittelte Verwerthnng einzelner unter den angeführten synop-
chen Aussprüchen Jesu Einwand erhoben werden können, das
ʒte in dieser Reihe von Zeugnissen, das Wort des Herrn in
Matth. 25, hat einen so starken Hintergrund an den parallelen vom
erichte handelnden Stellen selbst bei Paulus (wie 2 Kor. 5, 10.
öm. 2, 6 ff.; 8, 13. 17. 1 Kor. 10, 1—12. Gal. 5, 6. 15. 21;
,7—10. 15. 1 Tim. 6, 18. 19. 2 Tim. 2, 10—12; 4, 7. 8),
nen sich noch andere verwandte bei Petrus und Johannes an-
ließen (1 Petri 1, 14—17. 1 Joh. 2, 28. 29; 3, 18 u. s. w.),
ß hier der sichere Schriftgrund der in Rede stehenden Lehre klar
rliegt. Wir fanden auch von diesen Worten einige weitere an-
führt in der Apologie von 1538.

Selbst Luther hatte sich dem Gewicht dieser Zeugnisse nicht ganz
schließen können. Wie er einerseits, abweichend vom sonstigen,
mentlich späteren, orthodox protestantischen Lehrtypus, mitunter
erkennt, daß die lebendige Heiligungsfrucht uns auch als ein
ugniß gelten solle, daß wir Gottes Kinder sind, in denen er das
erk angefangen hat und auch vollführen wird [a]), so spricht er es
h aus, daß dieselbe ihre Bedeutung habe für das Bestehen im
ndgericht [b]). Er macht da zwar eine einschränkende Unterscheidung,
em er hinzufügt, die Früchte des Glaubens gälten da wohl vor
ott, wider den Teufel und alle Feinde, aber „nicht bei oder
der Gott selbst zwischen mir und ihm allein, da liege
les allein und zu aller Zeit am Glauben“. Er meint da offen-
r, wenn Gott mit der aus seinem Wesen herfließenden For-
rung einer vollkommenen, absoluten Heiligkeit uns gegenüber-

a) Köstlin, Luther's Theologie II, 469 ff.
b) Vgl. ebenda S. 457 ff.

trete, könne Keiner vor ihm bestehen. Und dies ist eine tiefe und unzweifelhafte Wahrheit. Aber abgesehen von der Frage, ob denn Gott wirklich Denen, die einmal in Christo sind, am jüngsten Tage so entgegentreten wird, oder ob es sich eben hier nicht um eine nur begriffliche Abstraction handele, muß doch vor Allem gefragt werden, wo sich in der Schrift diese Unterscheidung finde, und wie Luther sich an der angeführten Stelle auf 1 Joh. 4, 17 berufen könne? Man bekommt vielmehr durchaus den Eindruck, daß er hier nicht sowohl aus dem Worte, sondern aus seinem individuell und zeitlich bedingten Erfahrungsbewußtsein heraus rede. In diesem bildete aber der Gegensatz gegen jeden Schatten oder Schein des Verdienstes so sehr den Mittelpunkt, daß andere Seiten der Schriftwahrheit dagegen zurücktreten mußten. Bei den Brüdern war dies nicht in demselben Maße der Fall, und die in den Confessionen von 1532 und 1538 entwickelten reifen theologischen Grundsätze über die Pflicht, nach Gewinnung der ganzen Wahrheit in ihrer organischen Gliederung und Zusammengehörigkeit zu trachten, mußten sie noch mehr verhindern, das sola fide einseitig zu betonen. Dies letztere hat der protestantische Orthodoxismus hernach zum Schaden der Kirche in Leben und Lehre noch mehr gethan, und Ullmann hat seiner Zeit mehrfach darauf hingewiesen, daß, kirchengeschichtlich betrachtet, ein heilsames Correctiv dagegen aus den Schätzen der vorreformatorischen deutschen Mystik mit ihrer Innerlichkeit und ethischen Tiefe zu gewinnen sei. Dieses Charisma ist den böhmischen Brüdern schon weil sie Slawen waren, nicht in dem Maße eigen. Sie haben eher etwas Nüchternes, durch und durch Praktisches. Aber gerade nach dieser Seite hin, im Blick auf treue, im Glauben und der Gnade gegründete Lebensheiligung dürften doch auch aus der Theologie dieser anderen vorreformatorischen Erscheinung der mittelalterlichen Kirchengeschichte fruchtbare Winke zu entnehmen sein für den immer vollendeteren Ausbau der evangelischen Lehre vom Heil. Der Spenerische Pietismus auf Grunde der evangelischen Mystik eines Joh. Arndt hat in dieser Richtung bereits gearbeitet. Die gegenwärtige evangelische Theologie sucht dies in manchen ihrer Strömungen auch wissenschaftlich in verschiedener Weise zu thun.

ęeschieht dies auch nicht allenthalben auf reine und richtige Weise,) daß das tiefe biblische Grundprincip der Reformation wirklich nverletzt bleibt, so ist doch die allgemeine ethisch-persönliche Tenenz unserer Theologie eine tief berechtigte und ein segensreiches eichen der Zeit, in welchem reiche Kräfte für die Zukunft der 'irche verborgen liegen. Wer hiervon lebendig durchdrungen ist, :r wird dann auch das, was jene alten Zeugen der Wahrheit nach ren Kräften in dieser Richtung gethan und gelehrt haben, der eachtung werth halten. Um der lauteren Grundtendenz willen, elche sie dabei bestimmt, wird er gern über die formellen Unvollmmenheiten ihres wissenschaftlichen Apparats und ihr unbeholfenes atein hinwegsehen, und im Stande sein, auch unter den mancherlei)gmatischen Mängeln und Unklarheiten, welche ihre Arbeiten älterer eit zeigen, doch das Moment der Wahrheit, welches sie vertreten, ı würdigen.

2.

Zur Textkritik der Psalmen.

Von

Prof. D. Eb. Schrader in Zürich.

Die Psalmen gehören bekanntlich zu den in textkritischer Hinsicht eniger gut erhaltenen alttestamentlichen Büchern. Der Grund eser Erscheinung kann nicht zweifelhaft sein. Als das Gesang- nd Gebetbuch der alttestamentlichen Gemeinde wurde der Psalter) häufig durch Abschrift vervielfältigt, wie kaum ein anderes alt- :stamentliches Buch; bei der Abschrift selber aber war man weniger orgfältig, als bei derjenigen anderer Schriften des Kanons, als B. bei der Abschrift des Pentateuchs; gehörten doch die Psalmen u den sogenannten Ketubim, d. i. zu denjenigen Schriften des alt-

testamentlichen Kanons, die, wie sie am spätesten zu dem Range kanonischer Schriften gelangten, auch noch später in Hinsicht auf ihre höhere Schätzung hinter denjenigen des ersten und zweiten Theiles des Kanons zurückstanden [a]). Vielleicht trug zu der größeren Corruption des Textes auch noch der Umstand bei, daß die Psalmen vielfach den Abschreibern im Gedächtniß waren; so konnte es denn kommen, daß der Abschreiber statt der im Texte vorgefundenen Wörter oder Phrasen solche einfügte, die ihm gerade anderweit im Gedächtniß waren. Etwas Aehnliches wiederholt sich später bekanntlich noch einmal bei der lateinischen Uebersetzung des Psalters [b]). Bei einer solchen Beschaffenheit des Textes nun aber wird der Exeget mehr als bei irgend einem anderen alttestamentlichen Buche bei dem Psalter wie das Recht so auch die Pflicht haben, bei dunkeln Stellen vor Allem auf Herstellung des ursprünglichen Wortgefüges Bedacht zu nehmen und, wenn nöthig, zu versuchen, ob solches nicht durch Conjectur zu erzielen sei. Es ist dieses denn auch seit Houbigant (gestorben 1783) bereits bei einer Reihe von Stellen und vielfach mit Glück geschehen. Indeß dürfte doch noch diese oder jene Stelle im Psalter übrig sein, wo man, meinen wir, namentlich auch, statt ohne Weiteres grammatische Anomalien zu statuiren, vielleicht gut thäte, die Stelle einmal darauf anzusehen, ob nicht etwa ein Textgebrechen vorliege, das Heilung heische. Es ist der Zweck dieses Aufsatzes, mehrere solcher Psalmstellen, wo, meinen wir, die Corruptheit des Textes evident und auch die Verbesserung des schadhaften Wortgefüges nicht allzuschwer sein dürfte, einer eingehenderen Betrachtung zu unterstellen und zur Verbesserung der Textschäden Vorschläge zu machen; vielleicht findet der eine oder andere derselben bei competenten Beurtheilern Beifall. Wir werden aber bei Besprechung der verschiedenen Stellen nicht die für unsern Zweck zufällige Reihenfolge der Psalmen im Psalter beobachten; sondern dieselben gruppenweise behandeln, gleichartige Fälle in der Erörterung mit einander verbindend; wir gewinnen so den Vortheil, daß die eine Stelle der anderen zur Erläuterung dient.

a) Vgl. Dillmann in den Jahrbb. f. deutsche Theol. (1858) III, 482 f.
b) Siehe Bleek, Einl. in's A. T. (1860), S. 783b. 786.

Wir beginnen die Erörterung mit ein paar Stellen, wo, nach un-
erer Ansicht, die nicht ursprüngliche Texteslesart veranlaßt ward durch
in in der Nähe stehendes ähnlich aussehendes Wort. Einen
Fall, wo dieses ziemlich evident sein möchte, bietet Ps. 74, 19.
Der Vers lautet im Hebräischen: אל תתן לְחַיַּת נפש תורך חַיַּת ענייך
אל תשכח לנצח. Die traditionelle Uebersetzung dieser Worte ist:
Gib nicht den Thieren Preis die Seele deiner Taube; des Lebens
einer Elenden vergiß nicht in Ewigkeit." Die Schwierigkeit liegt
ier in der ersten Vershälfte. Nun wäre an dem Gedanken selber
urchaus nichts auszusetzen; tritt er uns doch in dem im Ausdrucke
uch sonst mit dem unsrigen sich berührenden Ps. 79, 2 ent-
egen, wobei indeß doch zu beachten, daß dort das bestimmtere
בשׂ „Fleisch" statt נפש „Leben" steht; auch findet sich dort neben
em חית das definirende ארץ, das man auch hier erwarten würde.
Was aber gerechte Bedenken erregt, ist, daß in unserm Psalme
er st. constr. חית steht, während man den st. abs. חיה erwartet,
a ja ein das Wort definirender Genitiv nicht folgt. Man hat
un freilich wohl versucht, diesen anomalen st. constr. syntaktisch
u rechtfertigen, indem man sich auf 2 Kön. 9, 17 berief und
neinte, der st. const. sei hier im „Flusse der Rede" beliebt, und
war um die Form dem folgenden חית gleich zu machen. Allein
b nicht auch 2 Kön. 9, 17 ein Textfehler vorliege, wie Ewald
lches als möglich hinstellt [a]) und Maurer, Gesenius u. A. geradezu
nnehmen, kann zum mindesten gefragt werden; die Möglich-
eit einer Verschreibung war durch das vorhergehende שִׁפְעַת
enigstens unendlich nahe gelegt. Der in Rede stehende Fall unter-
heidet sich von demjenigen im Königsbuche zudem auch noch da-
urch, daß der unsrige die weitere Unzuträglichkeit bietet, daß dem
ח unmittelbar hinter einander eine verschiedene Bedeutung eignen
ürde; das eine Mal die Bedeutung „Thier", das andere Mal
e Bedeutung „Leben". Aus eben diesem Grunde dürfte auch die
aheliegende Conjectur, daß hinter dem ersten חית ein הארץ (vgl.
Ps. 79, 2) ausgefallen wäre, sich wenig empfehlen; durch diese
Aenderung würde zudem die in die Augen springende äußere Gleich-

a) Ewald, Hebr. Sprachlehre, § 173 d.

heit der Glieder zerstört. Beide Gründe lassen auch die Annahme Olshausen's und Anderer unwahrscheinlich erscheinen, daß das betreffende Wort hier, wie zuweilen sonst im A. T., im Sinne von „Schaar" zu nehmen sei, und daß hinter demselben ein Wort ausgefallen sei, das „die Feinde" bedeutete. Eine Verbindung aber wiederum wie חית נפש „Gierschaar" oder „Gierleben" (Gesenius, Maurer, Hengstenberg, Delitzsch) ist gegen alttestamentlichen Sprachgebrauch, indem נפש nie so absolut, wie hier erforderlich wäre, im Sinne von „Gier" gebraucht wird; es eignet dem Worte diese Bedeutung nur, wenn ein Genitiv folgt, dem eine solche נפש zukommt. Dieser letztere Umstand hindert uns auch, der im Uebrigen sinnreichen und einfachen Conjectur Hupfeld's unsere Zustimmung zu ertheilen, der nämlich חית und נפש die Stelle wechseln läßt und übersetzt: „Gib nicht der Wuth [preis] das Leben Deiner Taube." Es wird auf andere Weise zu helfen sein. Wir blicken auf den Parallelvers: „Vergiß nicht des Lebens Deiner Elenden", ein ähnlicher Gedanke steht auf jeden Fall im ersten Gliede zu erwarten. Einen solchen bot auch der ursprüngliche Text. Der Dichter schrieb statt לחית vielmehr לַמָּוֶת, also: „Gib nicht dem Tode preis die Seele Deiner Taube." Nunmehr entsprechen sich beide Glieder vollkommen und jeder Anstoß ist beseitigt. Das נתן למות wie Ps. 118, 18. Ez. 31, 14. Das dem מות in seinem zweiten und dritten Consonanten so ähnliche, bezüglich gleiche חית aber ist aus dem zweiten Gliede in das erste eingedrungen, wie statt des ursprünglichen [מות] משברי 2 Sam. 22, 5 das [מות] חבלי Ps. 18, 5 aus dem חבלי שאול des folgenden Verses in den vorhergehenden fünften Vers verschlagen ward (siehe die Ausll. zu der Stelle), so daß zur Erklärung der Entstehung des Textfehlers es nicht einmal noch der Annahme, daß ein Abschreiber das in seinem Exemplare theilweis corrumpirte מות aus dem folgenden חית sich ergänzt habe (der im Uebrigen nichts entgegenstände), zu bedürfen scheint. — Einem ähnlichen Falle glauben wir zu begegnen Ps. 68, 29. Hier lesen wir zuvörderst mit sämmtlichen alten Versionen im ersten Gliede statt צִוָּה אֱלֹהֶיךָ vielmehr צַוֵּה אֱלֹהִים, indem wir für die weitere Begründung dieser Aenderung der masoretischen Lesart auf Ewald (Dichter des A. B.'s, 3. Ausg., Bd. II, S. 424) ver-

weisen (zu vgl. auch Hupfeld und Olshausen zu der Stelle). Ist danach V. a. zu übersetzen: „Entbiete, o Gott, Deine Kraft“, so macht nun wieder Schwierigkeit im zweiten Halbverse (עוּזָּה אֱלֹהִים זוּ פָּעַלְתָּ לָּנוּ) das erste Wort עוזה. Man hat sich gemeiniglich dabei beruhigt, das Wort als einen Imperativ mit h. parag. anzusehen = „sei stark“. Aber wo bleibt in diesem Falle das Substantiv, auf welches sich das זו zurückbeziehen könnte, da אלהים (de Wette) solches nicht sein kann, kraft dessen, daß פעל nie so absolut vorkömmt im Sinne von: handeln, wirken (Hitzig). So hat man mehrfach עוזה als transitiven Imperativ im Sinne von „befestige“ oder ähnlich nehmen wollen; eine solche Bedeutung ist aber ohne Beleg (Hupfeld); zudem ist nicht blos die script. plena עוזה statt עֻזָּה bei dem Imperativ, sondern diese Form des Imperativs der Verbb. med. gem. überhaupt analogielos (Hitzig). Mit der imperativischen Fassung dieses עוזה wird somit überall nicht zurecht zu kommen sein. So ist also עוזה wohl nur andere (Feminin-) Form für עז, wie חֻקָּה neben חק sich findet? D. Hitzig trägt kein Bedenken, solches zu statuiren, und übersetzt danach den ganzen Vers: „Entboten hat Dein Gott Deine Macht, die Gottesmacht-hülfe, so Du uns geleistet.“ Dieser Auffassung haftet nun aber zunächst die Schwierigkeit an, daß der Verfasser des Psalmes müßte hier den st. constr. auf ָה statt auf ַת haben ausgehen lassen, während er doch sonst (V. 13. 31) denselben ganz regelmäßig bildet. Sodann muß Anstoß erregen die Postulirung einer weiblichen Form עוזה neben der sonst ausschließlich sich findenden männlichen עז, wie nicht minder, daß nun gerade die durch das Antreten der Femininendung zusammengedrängte erste Sylbe sollte plene (mit Vav) geschrieben sein, während doch in einem ganz ähnlichen Falle unmittelbar vorher bei derselben Sylbe defective Schreibart sich findet. Für das erstere kann man sich auch nicht wohl auf חקה berufen, da bei diesem Worte die männliche und die weibliche Form unendlich oft wechseln; während in unserem Falle nicht nur das Gegentheil stattfindet, sondern die männliche sogar unmittelbar vorher sich findet. Sehen wir uns so in der Lage, die besprochene Auffassung ablehnen zu müssen, so hat D. Hitzig andererseits darin gewiß Recht, daß er vor dem אלהים ein Sub-

stantiv postulirt, auf welches das זו im Folgenden sich zurückbeziehen müsse. Welches nun war dieses unzweifelhaft in dem עזוה steckende Substantiv? — Ein Fingerzeig wird uns jedenfalls die seltsame Pleneschreibung des betreffenden Wortes sein müssen. Woher dieses auffallende Vav? Wir meinen, es ist Rest eines ursprünglichen ר, und der Dichter schrieb nichts anderes als עֶזְרָה = „[entbiete] die Hülfe, o Gott, die Du uns geleistet“, d. i. leiste uns den Beistand, den Du uns früher (vgl. V. 8 ff.) hast zu Theil werden lassen. Der Abschreiber wußte mit dem aus Resch verdorbenen Vav nach dem ז nichts anzufangen; das vorhergehende עֻזָּה veranlaßte ihn wie zu der Umstellung der Consonanten Vav und Zain, so zu der Aussprache עוּזָּה, sei es, daß er dabei an ein Substantiv in der Bedeutung von עֹז, sei es, daß er an einen Imperativ mit h. parag. dachte. — Vielleicht war ein ähnlicher Umstand auch Ursache des Textfehlers in einer Stelle, an welcher die Exegeten schon vielfach sich abgemüht haben. Ps. 58, 2 lesen wir in unserem masoretischen Texte: האמנם אֵלֶם צדק תדברון מישרים תשפטו בני אדם. Daß die vorliegende Punctation des schwierigen אלם nicht die richtige und einfach in Analogie von Ps. 56, 1 gemacht ist, dürfte als allgemein anerkannt gelten. Man hat sich jetzt gemeiniglich bei der Aussprache אֵלִם beruhigt, indem man unter den „Göttern“ die Handhaber der göttlichen Obrigkeit auf Erden, insonderheit die Richter versteht. Allein daß die Richter im A. T. so ohne Weiteres als „Götter“ bezeichnet seien, möchte doch nicht so feststehen, als man gewöhnlich annimmt (siehe Hupfeld zu Ps. 82; Hitzig, Psalmen II, 13). Jedenfalls hätte der Verfasser es nicht unterlassen dürfen, im Contexte selber irgendwie anzudeuten, daß nun hier unter den „Göttern“ nicht etwa überirdische Wesen, sondern vielmehr lediglich irdische Beamte zu verstehen seien; vgl. Hitzig a. a. O.: „als Subjectsbegriff durfte der Verfasser die Götter nicht aufstellen, ohne uns über die Kategorie zu verständigen.“ Wir möchten geradezu behaupten: hätte der Verfasser bei den „Göttern“ an Erdenrichter gedacht, so würde er es sicher nicht unterlassen haben, etwa in dem Parallelverse, irgendwie diese Elim näher zu definiren oder aber sonst, daß unter den Elim nicht wirkliche Götter, vielmehr Richter

zu verstehen seien, irgendwie anzudeuten (vgl. Ps. 82, 6. 7). Durch das im Parallelverse stehende בני אדם, das etwa als Anrede zu fassen wäre, kann der Dichter dieses nicht wohl gethan haben, da dieses denn doch ein gar zu allgemeiner und unbestimmter Begriff. Zudem eignet sich das „die Menschenkinder“ weit besser zum Objecte denn zum Subjecte des Verbums [a]). Dieser letztere Umstand dürfte auch D. Hitzig's Vorschlag, אֱלֹם auszusprechen und dieses = לְאֹם Leute zu nehmen, nicht empfehlen; da in diesem Falle בני אדם nicht wohl etwas anderes denn Subject sein könnte; außerdem möchte denn doch eine Umstellung der Consonanten bei einem so gewöhnlichen Worte anzunehmen, bedenklich sein. Wir meinen, auch hier liegt ein einfacher Textfehler vor. Wir vergleichen Jos. 7, 20: אמנה אנכי חטא. Folgt hier auf die Betheuerungspartikel und zwar im Beginnen einer Rede ein Pronomen, so steht vielleicht ein Gleiches auch in unserer Stelle zu erwarten. Wir meinen, der Verfasser schrieb statt אלם vielmehr אַתֶּם, und der Anfang des Psalmes lautete einfach: „Sprechet wirklich ihr Recht, richtet in Billigkeit die Menschenkinder?“ Die Ursache der Verschreibung war dieselbe, die unsere jetzige, jedenfalls falsche, Punctation veranlaßte: die Nähe des dem Abschreiber im Gedächtniß haften gebliebenen אלם Ps. 56, 1.

Eine weitere gewöhnliche Entstehungsweise von Textfehlern ist bekanntlich, daß ein Abschreiber aus Versehen ein Wort ausließ und dieses dann später, als er des Irrthumes inne ward, nachbrachte: daß es an einem unrechten Orte stehe, vielleicht irgendwie andeutend. Manchmal aber wird er solches auch unterlassen haben, und indem dann ein Späterer den in Folge der Verstellung eines oder mehrerer Wörter sinnlosen Text einigermaßen sich zurecht zu legen suchte, kamen noch weitere Abweichungen von dem ursprünglichen Wortgefüge in den Text, so daß es jetzt oft schwer hält, den ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen. Einem solchen Falle glauben wir zu begegnen Ps. 74, 20 (über V. 19 s. o.). Der betreffende Vers lautet im masoretischen Texte jetzt: הבט לברית כי מלאו מחשכי ארץ נאות חמס, zu übersetzen etwa: „Blicke

---

a) So auch Ewald, Psalmen, S. 190. 191; Hupfeld III, 92.

auf den Bund; denn voll sind geworden die Verstecke des Landes von Oertern der Gewaltthat." Es ist ein Vierfaches, woran hier Jeder sofort Anstoß nehmen wird. 1) überrascht die Ungleichheit der Versglieder: das erste enthält zwei, das zweite sechs Wörter; die Ungleichheit ist um so auffallender, als gerade dieser Psalm sonst Gleichmäßigkeit im Bau der Versglieder in seltenem Maße zeigt; — 2) ist seltsam die Phrase: „Blicke auf den Bund!" auf einen Bund, den man geschlossen, blickt man nicht, sondern dessen erinnert man sich; das im Hebräischen zu erwartende Verbum ist nicht הביט, sondern זכר [a]), so 1 Mos. 9, 9. 16. 2 Mos. 2, 24. 3 Mos. 26, 15. Ps. 105, 8; 106, 45; 111, 5; — 3) überrascht die ganz kurze Bezeichnung: „der Bund" (הברית), während doch vorher von einem Bunde überhaupt keine Rede; man erwartet: der Bund, den Du mit Deinem Volke geschlossen, oder aber wenigstens „Dein Bund" oder sonst eine nähere Bezeichnung desselben: endlich 4) ist ein Angefülltsein von Verstecken oder Schlupfwinkeln mit Oertern der Gewaltthat einfach ein logisch unvollziehbarer Begriff. Wohl kann ein Land, ein Raum, d. i. ein Ganzes, angefüllt sein mit Einzeldingen, mit einzelnen Oertern; nie und nimmer aber können einzelne Oerter (Verstecke, Schlupfwinkel) angefüllt sein mit einzelnen Oertern (Hitzig, Hupfeld). Diesem letzten Uebelstande entgeht der erstere, wenn er scharfsinnig unter Vergleich von 4 Mos. 32, 11. 12 in den Worten den Sinn findet: „Die Verstecke des Landes sind vollends geworden zu Oertern der Gewaltthat", nur daß doch auch dieser Gedanke wenig einfach und natürlich sein dürfte, und andererseits die citirte Stelle im Buche Numeri für diesen Gebrauch des Verbums מלא keine ausreichende Analogie bietet; ein לְ לִהְיוֹת oder zum mindesten ein לְ hätte schwerlich fehlen können, umsoweniger, als dieser Gebrauch des Verbums מלא, abgesehen von der Redensart מלא אחרי יהוה, überhaupt im ganzen A. T. sich nicht findet. Sodann möchte die auch sonst von den Exegeten hier postulirte Bedeutung „Schlupfwinkel, Versteck" für מחשך überall erst noch zu erweisen sein. Wo das Wort sonst im A. T. sich findet, steht es entweder in der abstracten Bedeu-

---

a) Vgl. Hitzig a. a. O., S. 139.

tung „Finsterniß" (so Jes. 29, 15; 42, 16. Ps. 88, 19) oder in der concreten „Unglücksort, Hölle" (so Ps. 143, 3. Klagl. 3, 6 vgl. 88, 7); die Bedeutung „Versteck, Schlupfwinkel" steht nicht zu belegen. — Wir nahmen oben Anstoß an der Ausdrucksweise: „Blick auf den Bund". Auch diese Schwierigkeit sucht D. Hitzig in scharfsinniger Weise zu beseitigen. Er schlägt nämlich vor, den Ausdruck „Bund" concret zu fassen und unter Vergleich von Dan. 11, 28. 30. 22. 32 unter dem Bunde zu verstehen das Bundesvolk, das Volk Israel. Allein dort gibt sich die Bezeichnung des Volkes Israel als „der Bund" als ganz frische Abkürzung aus der volleren: heiliger Bund, mit welcher die kürzere an jenen Stellen wechselt. Ist dort somit die Bezeichnung des Volkes Israel als des „Bundes" begreiflich sowohl als unmißverständlich, so würde sie in unserer Stelle ebenso seltsam als schwer zu erklären sein. Auch durch diesen Erklärungsversuch dürften somit die obigen Anstöße nicht beseitigt sein; es bleibt zudem noch die Ungleichheit der Versglieder. Wir meinen, auch hier werde ein Textgebrechen vorliegen. Wir nahmen oben hauptsächlich Anstoß an dem Unlogischen der Ausdrucksweise V. 6. Hupfeld nennt das Angefülltsein von Oertern mit Oertern eine phrasis hybrida; es steht zu vermuthen, daß sich V. 6 ein oder mehrere Wörter zu viel finden. Da nun „angefüllt sein mit Oertern der Gewaltthat" an sich eine unbedenkliche Ausdrucksweise, so wird sich unser Verdacht gegen das מחשכי ארץ [a]) richten. Nehmen wir nun an, beide Wörter ständen hier am unrechten Orte, seien irrthümlich hierher verschlagen, und transponiren wir sie in's erste Glied, so gewinnen wir zuvörderst vollkommene äußere Gleichheit der Glieder; ein jedes der beiden Versglieder enthält nunmehr vier Wörter. Schon dieser Umstand wird unserer Vermuthung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben. Aber wo ist nun in V. a das Verbum, von dem die Statusconstructus-Verbindung abhängig? Man könnte an הבט denken; von diesem ist ja aber das לברית abhängig? So steckt am Ende in diesem Worte selber, das uns oben so große Schwierigkeiten machte, das zu postulirende Verbum? So meinen

a) woran auch Ewald (a. a. O., S. 444) Anstoß nimmt.

wir, indem wir uns an Jes. 42, 18 erinnern, wo wir ein, ebenfalls imperativisches, הַבִּיטוּ לִרְאוֹת lesen. Wie aus ursprünglichem לראות ein לִבְרוֹת, sei es durch falsches Lesen, sei es durch Conjectur eines Abschreibers (siehe unten) entstehen konnte, bedarf keiner Auseinandersetzung. Selbstverständlich ist nunmehr statt des, wie wir meinen, durch die Versetzung des Plurals מַחְשַׁכֵּי veranlaßten Plurals מלאו der weibliche Singular מלאה (auf ארץ zurückzubeziehen) zu lesen, und der ursprüngliche Text lautete: הַבֵּט לִרְאוֹת מַחְשַׁכֵּי ארץ כי מָלְאָה נאוֹת חמס d. i. „Blicke hin und siehe des Landes Finsternisse; denn voll ist es von Oertern der Gewaltthat". Die Finsternisse des Landes sind seine Leiden, sein unglücklicher Zustand; מַחְשָׁךְ ist in derselben tropischen Bedeutung gebraucht, in welcher so oft חֹשֶׁךְ vorkommt. Und wie entstand das Textgebrechen? Das πρῶτον ψεῦδος war offenbar die Versetzung des מַחְשַׁכֵּי ארץ aus der ersten in die zweite Vershälfte a). Diese hatte weiter zur Folge einerseits die Umwandelung des nunmehr incorrecten מָלְאָה in den Plural מלאו, andererseits die Veränderung des nunmehr objectslosen und somit unverständlichen Verbums לראות in das Substantiv לִבְרוֹת. Der letzte Grund des Textschadens war somit ein einfaches Versehen (Verstellung zweier Wörter); die übrigen Veränderungen des ursprünglichen Wortgefüges sind durch das Bestreben verursacht, dem in Folge der Verstellung sinnlos gewordenen Wortgefüge ein Verständniß abzugewinnen. Auf den letzteren Punkt scheint man immer noch zu wenig sein Augenmerk gerichtet zu haben, und doch lehrt ja schon eine Vergleichung der uns erhaltenen parallelen alttestamentlichen Texte, wie oft eine Abweichung von dem ursprünglichen Wortgefüge sofort andere nach sich zog; unten werden wir noch zwei weitere Belege hierfür zu verzeichnen haben.

Wir gehen zur Betrachtung einiger Psalmstellen über, wo die Verderbtheit des Textes ihren Grund hat in falscher Wortabtheilung. Wir beginnen die Erörterung mit Ps. 85, 14. Der Vers lautet im masoretischen Texte: צדק לפניו יהלך וישׂם לדרך פעמיו. V. a ist klar; derselbe ist zu übersetzen: „Gerechtigkeit wandelt vor ihm

---

a) Vgl. den umgekehrten Fall Ps. 35, 7 (siehe Hupfeld und Hitzig zu der Stelle).

(dem in der zukünftigen Zeit sein Volk segnenden Jahve) her". Die Gerechtigkeit wird hier gleichsam als die Vorhut Jahve's auf seinem Zuge vorgestellt, seine Ankunft und Gegenwart verkündend. Der Sinn der Phrase ist somit: überall wird die Gerechtigkeit in des sich offenbarenden Gottes Nähe sein. Schwierigkeit macht nun über V. b. Man übersetzt wohl: „und sie (die Gerechtigkeit) setzt auf den Weg ihre Tritte" (Rosenmüller, de Wette u. A.), und legt diesen Worten dann den Sinn bei: sie gehet frei umher; sie ist thätig und wirksam in der Welt. Aber wie matt und ungeschickt wäre dieser ohnehin wenig poetische Gedanke ausgedrückt! Wie ganz anders lauten da die zur Vergleichung herangezogenen Stellen Jes. 59, 14. Amos 5, 7! Dazu führt doch der Gegensatz, in welchem das פעמיו zu dem vorhergehenden לפניו steht, gewiß zu allererst darauf, das Suffix auf Gott zu beziehen (Hupfeld); aber dieses Forschers eigener Meinung wiederum (es sei zu übersetzen: sie macht zum Wege seine [Gottes] Tritte) dürften kaum minder große Bedenken entgegenstehen. Denn wenn dies so viel heißen soll als: sie macht zu ihrem Wege Gottes Wege = sie folgt Gott nach, so hätte doch wohl schwerlich das auf צדק bezügliche Suffix bei dem דרך fehlen dürfen; der Dichter hätte in diesem Falle gewiß לדרכו geschrieben. Allen diesen und ähnlichen Auffassungen klebt zudem die Unzuträglichkeit an, daß dann der Optativ יָשֵׂם genommen werden müßte im Sinne des Verb. fin. יָשִׂים; denn optativische Fassung ist sichtbar unangemessen. Ein Schreibfehler wird vorliegen. Man rücke nur die beiden Schwierigkeit bereitenden Wörter eng zusammen, so ergibt sich das ursprüngliche Wortgefüge von selber; der Dichter schrieb: וְיִשְׁמֹר דֶּרֶךְ פְּעָמָיו = und hütet seiner (Gottes) Tritte Weg" d. i. weicht von diesem nicht [a]), oder aber (vgl. Hos. 4, 10. Sach. 11, 11): „und hat Acht auf seiner Schritte Richtung". Die Textverderbniß beruht folglich hier auf falscher Wortabtheilung und (auch sonst bekanntlich häufiger) Verwechselung von ר und ל. — Noch ein anderes Beispiel der in Rede stehenden Entstehungsweise der Textverderbniß bietet uns der 85. Psalm. V. 4 b lesen wir in einer Anrede an Gott: הֱשִׁיבוֹתָ

a) Vgl. Ewald a. a. O., S. 460.

מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ. Ueber den Sinn des Satzes kann gemäß dem Zusammenhange ein Zweifel nicht obwalten; er ist zu übersetzen: „Du hast gestillt Deine Zornesgluth." Auffallend und analogielos ist nun aber bei der uns hier entgegentretenden Redensart die Verbindung des transitiven הֵשִׁיב mit der Präposition מִן. Kraft seiner activen Bedeutung hat das Hiphil הֵשִׁיב und zwar gerade in dieser Redensart ausnahmslos den Accusativ nach sich (vgl. 4 Mos. 25, 11. Ps. 78, 35; 106, 23. Spr. 24, 18. Esra 10, 14). Man statuirt hier gewöhnlich eine Verschmelzung der Construction des transitiven Hiphil השׁיב mit derjenigen des intransitiven Kal שׁוּב (vgl. Hupfeld). Allein da, wie bemerkt, das Hiphil des betreffenden Verbums sonst **ausnahmslos** den Begriff Zorn oder Zornesgluth im Accusativ sich unterordnet, so muß diese Annahme denn doch gerechte Bedenken erregen. Auch die Berufung auf Ez. 14, 6; 18, 30. 32; 21, 35 (de Wette u. A.) dürfte nichts verschlagen. Wie die erste der angeführten Stellen beweist, ist die Redensart הֵשִׁיב מִן erst eben aus der an jener selben Stelle noch vollständig sich vorfindenden Redensart הֵשִׁיב פָּנָיו מִן verkürzt. Nur wo jenes פניו dem Sinne nach zu ergänzen ist, wie eben Ez. 18, 30. 32 a), also nur scheinbar, eignet dem Hiphil intransitive Bedeutung. Der große und wesentliche Unterschied jener Stellen im Buch Ezechiel und der in Rede stehenden ist der, daß an letzterer statt eines ursprünglich zu erwartenden Accusativs die Präposition מן sich findet, während in jenen Stellen im Buch Ezechiel das betreffende Substantiv **so wie so** mit der Präposition מן zu versehen war; und der Accusativ hätte deshalb dort **überall** nicht gesetzt werden können. An jenen Stellen ist die Ursache der scheinbaren transitiven Bedeutung des Verbums השׁיב die Ellipse eines Accusativs, des פניו; daß aber eine solche Ellipse in der Psalmstelle nicht zu statuiren, sieht Jeder ohne Weiteres. Denn lautet die entsprechende Redensart im Buch Ezechiel: „Ich wende **mein Antlitz** von Jemandem ab", und ward diese durch Ellipse des: „mein Antlitz" verkürzt in: Ich wende ab von Jemandem, so wäre die zu erwartende analoge Verkürzung der Psalmenphrase: „Ich wende **mein**

a) Ueber Ez. 21, 35 vgl. **Hitzig** zu der Stelle.

Zornesgluth von Jemandem ab“ offenbar ebenfalls: Ich wende
ıb von Jemandem, bei Leibe aber nicht: Ich wende ab von der
Zornesgluth! Die angezogenen Stellen bei Ezechiel bieten somit
n Wirklichkeit keine Analogieen a). Unsere Stelle tritt vielmehr
jänzlich aus sonst herrschendem Sprachgebrauche heraus — wie
vir meinen, in Folge eines Schreibfehlers und falscher Wort-
btheilung. Das מ ist als ה zum vorhergehenden Worte zu ziehen
ınd es ist zu lesen: השיבותה חרון אפך; so ist das betreffende Verbum
vie sonst ausnahmslos auch hier mit dem Accusativ construirt.
letzte Ursache des Textgebrechens war wohl, daß der Abschreiber
n die Pleneschreibung der Endung der zweiten Person Masculini
Singularis nicht dachte und so das ה als מ zum folgenden Worte
og. Wie leicht zudem ה und מ verwechselt wurden, ist bekannt;
ür unseren besonderen Fall liefert ein schlagendes Analogon 2 Sam.
10, 11, wo statt des masoretischen והיתה die LXX lasen והיתם
αὶ ἔσεσθε. — Wir haben nun aber im Psalter noch einen,
em erörterten wie ein Auge dem anderen ähnlichen, Fall eines
urch Verwechselung von ה und מ am Schlusse eines Wortes und
ılsche Worttrennung entstandenen Textfehlers; einen Fall zudem,
vo die Entstehung des Fehlers womöglich noch eclatanter sein dürfte.
Die Stelle ist Ps. 89, 45a. Die betreffenden Worte lauten im
ebräischen Texte: הִשְׁבַּתָּ מִטְּהָרוֹ. Der Sinn ist unzweifelhaft:
Du (Gott) hast ein Ende gemacht seinem (Israels) Glanze.“
Woher aber kommt das מִן vor dem Substantiv, da das Verbum
השבי sonst ausnahmslos mit dem Accusative construirt wird, wie
as ohnehin die transitive Bedeutung des Hiphils: zur Ruhe, zu
Ende bringen, gebieterisch fordert? Man hat die verschiedensten
Anstrengungen gemacht, das im Texte stehende מִן zu erklären; allein
aß es eine auffallende Anomalie, wird sich kaum in Abrede stellen
ıssen, und wenn D. Delitzsch sich mit einigem Schein auf Ez. 16, 41;
4, 10 beruft, so ist zu bemerken, daß in beiden Stellen der eben
ier zu postulirende Accusativ ausdrücklich sich gesetzt findet, die
ngezogenen Stellen somit keine ausreichende Analogie bieten. Wir

a) wie dieses auch de Wette selber schon fühlte (vgl. dessen Bemerkung zu der Stelle).

erinnern uns der eben gemachten Beobachtung, lesen הִשְׁבַּתָּה טְהָרוֹ und lassen das betreffende Hiphil wie sonst ausnahmslos mit dem Accusative des Objects construirt sein. Sollte in diesem zweiten Falle Jemand an der Richtigkeit der Conjectur noch zweifeln, so möge derselbe nur drei Worte weiter lesen: dort findet er zum Ueberfluß in dem parallelen Gliede das entsprechende Verbum מִגַּרְתָּה gerade so, wie wir es für das Verbum des ersten Halbverses postulirten, in der zweiten Person mit ה im Auslaute geschrieben; ich dächte, mehr kann man billigerweise nicht verlangen. Lassen wir unsere Beobachtung sofort noch einer Stelle außerhalb des Psalters zu Gute kommen, die den Exegeten kaum geringere Schwierigkeiten bereitet hat, wie die eben besprochenen. 5 Mos. 33 lesen wir im Segen Mosis (V. 3 c. d): וְהֵם תֻּכּוּ לְרַגְלֶךָ יִשָּׂא מִדַּבְּרֹתֶיךָ. Im Anschlusse an V. a. b (Auch liebt er [Gott] die Stämme; alle seine Heiligen leitest Du) ist zunächst V. c zu übersetzen: „sie aber folgen demüthig Dir nach". Was aber besagt V. d? Man übersetzt wohl (de Wette): „sie empfangen Deine Worte". Aber wie steht diese Uebersetzung zu rechtfertigen? woher das מן vor dem Substantiv? Hat dieses etwa partitive Bedeutung = etliche von Deinen Worten? Das würde aber doch den Gedanken ungemein abschwächen; und woher kommt zudem der Singular ישא, da doch ein Jeder nach dem so ausdrücklich gesetzten והם gewiß hier den Plural des Verbums erwarten wird? Der Schwierigkeit entgeht Knobel, wenn derselbe V. d zum Folgenden zieht und als Subject des ישא Moses nimmt = „aus Deinen Reden nahm, gebot ein Gesetz uns Moses"; jener Schwierigkeit, sage ich, entgeht so Knobel, aber nur um neue Unzuträglichkeiten sich zu schaffen. Denn einerseits wird durch diese Abweichung von der masoretischen Versabtheilung der schöne viergliedrige Parallelismus des dritten Verses zerstört, und andererseits ist die Thora denn doch wohl nicht ein Theil der in Aussicht genommenen Worte Gottes zu Mose, sondern — diese selber! — Wir ziehen das störende מ als ו zum vorhergehenden Worte und lesen: יִשְּׂאוּ דַּבְּרֹתֶיךָ. Mit einem Schlage gewinnen wir den durch das nachdrucksvoll vorausgestellte והם gebieterisch geforderten Plural des Verbs und den allein zu erwartenden Accusativ des Nomens. Wir hätten hier

also textkritisch genau denselben Fall wie 1 Sam. 10, 10, wo die LXX, auch Syrer und Araber statt des masoretischen וַיָּבֹאוּ שָׁם in ihrem Texte ein וַיָּבֹא מִשָּׁם lasen (siehe Thenius zu dieser Stelle). — Die zuletzt besprochenen Stellen waren sämmtlich solche, wo ein ursprünglich zum vorhergehenden Worte gehöriger Buchstabe durch Versehen zu dem folgenden gezogen ward; den umgekehrten Fall bietet die Stelle Ps. 94, 20. Der Vers lautet im Hebräischen: הַיְחָבְרְךָ כִּסֵּא הַוּוֹת יֹצֵר עָמָל עֲלֵי חֹק; zu übersetzen: „Ist mit Dir verbündet der Thron des Verderbens, der Frevel sinnet wider Recht?“ Aber wie kann wohl von einem Throne, einem Stuhle gesagt werden, daß er sich mit Jemand verbünde? Man beruft sich wohl (v. Lengerke u. A.) auf Ps. 125, 3, wo von dem Stabe (Scepter) der Ungerechtigkeit ausgesagt werde, daß er nicht ruhen werde auf dem Loose (Lande) der Gerechten. Allein was dort von einem Stabe, Scepter ausgesagt wird (daß er nämlich ruhen werde ינוח) ist etwas, was von einem leblosen Dinge, wie einem Stabe, Stocke überall ausgesagt werden konnte. Wie ganz anders hier, wo etwas rein Menschliches (ein Sich-verbünden mit Jemandem) einem leblosen, sich gar nicht regenden und bewegenden Dinge beigelegt wäre! Auch die Verweisung auf Jes. 22, 23 (Hitzig) dürfte nicht ausreichen, da an jener Stelle כסא כבוד Prädicat ist eines persönlichen Subjects; hier ein persönliches Subject (die Frevler) durch eine Sache und zwar ein so schwer persönlich vorstellbares Ding, wie einen Stuhl, einen Thron, vertreten wäre, was denn doch ein wesentlicher Unterschied. Nicht minder kann ich die Frage selber: Ist der Thron des Verderbens, d. i. die Frevler, mit Dir (Gott) im Bunde? wenig angemessen finden; man würde eher das Umgekehrte erwarten: Bist Du (Gott) etwa im Bunde mit den Frevlern? Ein solcher Gedanke, eine solche Frage scheint mir aber ohnehin in diesem Psalme, der durchaus das vollste Vertrauen zu Jahve athmet, wenig am Platze; insonderheit stimmt sie weder zu V. 7 ff., noch zu V. 14 und 17; ganz ungehörig aber scheint sie mir zwischen V. 19 und V. 22. Zum mindesten sehr hart endlich ist die Construction des Verbums חבר mit dem Accusativ, die bei der Texteslesart zu statuiren wäre; sonst wird beregtes Verbum ausschließlich mit einer Präposition (אל oder עם) construirt. Die

gewöhnliche Verweisung auf die Construction von גור mit dem Accusativ (Ps. 5, 5) scheint uns nicht hinreichend, jenen Ausnahmefall zu erklären, da einerseits bei den Verbis des Wohnens, Weilens, Sichaufhaltens der Accusativ als Acc. loci schon an sich eher erträglich, anderseits jene accusativische Verbindung bei dem angezogenen Verbo auch sonst sich findet, während hier dieselbe etwas durchaus Singuläres sein würde. Ein Textfehler dürfte vorliegen. Wir schlagen vor, das כ als מ zu dem folgenden Worte zu ziehen und unter Vertauschung von א und ה zu lesen a): היחבר מְכַסֶּה הוות יצר עמל עלי חק = „Dürfen sich verbünden sie, die verbergen frevle Absicht; Unheil sinnen wider Recht?" Beide Halbverse zusammen würden etwa den Gedanken geben: „Dürfen sich verbünden sie, die im Geheimen Unheil sinnen wider Recht?" Gegen wen? sagt der folgende 21. Vers. Dieser wäre dann wohl am einfachsten als Fortsetzung der Frage zu fassen = „Dürfen sie sich zusammenrotten wider das Leben des Gerechten" u. s. w.; doch würde auch positive Aussage am Platze sein; zu vgl. steht nach Form und Inhalt V. 3—7. Welches der letzte Grund der Textverderbniß war: ob die Verlesung des מ in כ (vgl. 2 Sam. 22, 28 und Ewald zu Ps. 18, 28) oder die Verwechselung von ה und א (vgl. die Anmerkung), wird sich schwer entscheiden lassen. Jedenfalls aber wohl hat das eine Versehen das andere erst im Gefolge gehabt (siehe oben). Zu dem Gebrauche von כסה in der hier erforderlichen Bedeutung vgl. Spr. 10, 18; zum Gedanken Ps. 5, 10.

Wir haben im Vorhergehenden lauter Fälle erörtert, in denen das Textgebrechen fast lediglich durch ein bloßes Versehen des Abschreibers entstanden war. Es kann nun aber auch der Fall eintreten, daß in dem Manuscripte, das der Abschreiber vor sich hatte, ein oder mehrere Wörter hinter einander entweder gänzlich verlöscht waren, oder aber solches wenigstens bis zu dem Grade, daß nur

---

a) Ständen der vom Texte gebotenen Lesart יחברך nicht die oben ausgeführten Bedenken entgegen, so würde es noch näher liegen, einfach כֹּסֵה (Part. Kal) zu lesen; in diesem Falle hätten wir im hebräischen Texte genau dieselbe Verwechselung, welche den LXX bei Spr. 12, 23 begegnete, wo diese umgekehrt ursprüngliches כֹּסֶה, beziehungsweise כֹּסֶא, vielmehr כִּסֵּא lasen (siehe Hitzig zu der Stelle).

noch einzelne Buchstaben oder Buchstabenreste zu erkennen waren, die dann nach bester Meinung gedeutet und zu Wörtern ergänzt wurden. Einen solchen Fall haben wir Ps. 71, 3 b. Was zunächst die ersten drei Verse dieses Psalmes im Allgemeinen betrifft, so sind dieselben anerkanntermaßen nichts weiter denn eine und zwar wörtliche Reproduction von Ps. 31, 2—4 a. Die Abweichungen haben sichtlich keine andere Bedeutung als diejenige von Varianten (wie etwa zwischen Ps. 18 und 2 Sam. 22). Nur an einer Stelle ist diese Abweichung bedeutender, und hat man deshalb mehrfach hier Anstand genommen, sie für eine bloße Variante zu erklären; man meinte vielmehr, daß dort die Verschiedenheit des Textes eine mehr oder weniger ursprüngliche, von dem Dichter des 71. Psalmes selber herrührende sei. Die Stelle findet sich in dem zweiten Gliede des dritten Verses, wo wir nämlich statt des: הֱיֵה לִי לְצוּר מָעוֹז לְבֵית מְצוּדוֹת לְהוֹשִׁיעֵנִי = „sei mir ein Schutzfelsen, eine Felsenburg, mich zu retten“ des 31. Psalmes vielmehr lesen: הֱיֵה לִי לְצוּר מָעוֹן לָבוֹא תָּמִיד צִוִּיתָ לְהוֹשִׁיעֵנִי = „sei mir ein Wohnstattfelsen, hineinzutreten immerfort, befohlen habend, mich zu retten“. Hier also meinte man, sei der Dichter mit Bewußtsein von dem ihm vorschwebenden Texte des 31. Psalmes abgewichen, und hier ginge unser Psalm nicht auf den 31sten zurück. Allein Jeder fühlt hier das Ungelenke und zudem Abgeblaßte des ganzen Ausdrucks. Sofort wird Jeder Anstoß nehmen an dem „Wohnstattfelsen“. Denn einen Felsen wählt ja Niemand zum Wohnorte; derselbe ist ihm vielmehr ein Zufluchtsort, dorthin vor Feinden sich zu retten. Hervorzuheben steht somit bei dem Felsen, daß er diesen Schutz gewährt, daß er statt einer Burg, statt einer Festung ist, daß er ist ein צור מעוז; nur dieses kann somit auch unser Dichter wie der ältere Ps. 31 geschrieben haben. Sodann geht man ja nicht in einen Felsen hinein (בוא), sondern man steigt auf einen solchen, rettet sich auf ihn; davon ist offenbar die Vergleichung Gottes mit einem Felsen hergenommen; in einen Felsen wie ein niedres Thier verkriecht sich der Schuldbewußte, befallen vom Schrecken Gottes (Jes. 2, 10). Und nun gar das צוית להושיעני! Schon rein äußerlich ordnet sich der ganze Ausspruch möglichst ungeschickt in das Satzgefüge ein. Sodann aber: was soll diese Aussage, daß

Gott geboten habe, den Dichter zu retten, Rettung ihm also zugesagt habe, hier, wo der Dichter — um Rettung erst fleht? — Etwas Ursprüngliches kann dieses doch wohl nimmermehr sein (vgl. auch Ewald, Hitzig, Hupfeld zu der Stelle). Der besprochene Text unseres Psalmes wird vielmehr nichts anderes sein als ein aus einem mit dem von Ps. 31, 3 identischen Wortgefüge verderbter. Und hierfür, meinen wir, haben wir den Beweis sogar noch in den Händen, in der Uebersetzung nämlich der LXX. Zuvörderst geben sie V. 3 a wieder durch: *γενοῦ μοι εἰς Θεὸν ὑπερασπιστήν*, genau so, wie sie Ps. 31, a übersetzen. Sie lasen somit sicher in ihrem Texte noch: לְצוּר מָעוֹז statt מעון. In V. b weichen sie zunächst im Wortausdrucke von ihrer Uebersetzung von Ps. 31, 3 b ab, zum deutlichsten Zeichen, daß sie nicht etwa einfach ihre eigene frühere Uebersetzung reproducirt haben. Sie bieten hier nun aber: *καὶ εἰς τόπον ὀχυρὸν τοῦ σῶσαι με*. D. Hitzig, der im Uebrigen unsere Ansicht von der Stelle theilt, meint [a]): dies setze im Hebräischen ein "בית מבצרות וגו statt "ב׳ מצודות, wie der 31. Psalm bietet, voraus. Nun wird allerdings Dan. 11, 15 עיר מבצרות von den LXX durch *πόλεις ὀχυράς* wiedergegeben; Jer. 48, 41 aber wird durch *ὀχυρώματα* gerade das im 31. Psalm uns entgegentretende מצודות ausgedrückt. Es scheint somit, statt בית מצודות, wie Ps. 31, 3 bietet, als ursprünglichen, den LXX vorgelegen gewesenen Text בית מבצרית zu postuliren, kein genügender Grund vorhanden (vgl. auch Ewald, Die Dichter des A. B.'s II, 3. Ausg., S. 311). Wir gelangen somit zu dem Resultate, die besprochenen Worte unseres Textes sind wirklich nichts anderes als (Hitzig a. a. O.) „Auffrischung des vergilbten und verwischten Grundtextes“: מעוז לבית מצודות. Veranschaulichen wir uns solches noch etwas näher, indem wir die beiden Texte noch etwas mehr im Einzelnen vergleichen und zu diesem Zwecke dieselben unter einander stellen. Es lautet:

Ps. 71, 3 b: מעון לבוא תמיד (1) צוית (3 2)

Ps. 31, 3 b: מעוז לבי תם צורות (1 3 2)

a) Siehe dessen Psalmen, neue Ausgabe II, 107.

Wir begegnen hier zuvörderst an beiden Stellen im Wesentlichen denselben Consonanten mit Ausnahme von zwei in Ps. 71 neu hinzugekommenen, nämlich eines א in בוא und eines י in תמיד; außerdem findet sich Ps. 71 ein נ aus ו verdorben, sowie zweimal (in בוא und in צוית) ו und י, wie so oft, vertauscht. Ferner begegnet uns im Wesentlichen dieselbe Reihenfolge der Consonanten; jedoch nicht überall: in dem letzten Worte des Textes von Ps. 31 fand eine Umstellung der Laute צור in רצו statt. Mit Hülfe dieser Umstellung lesbarer, Ergänzung halb lesbarer (ו und יו) und Hinzufügung ganz neuer Zeichen (א und י) stellte sich ein Abschreiber aus seinem verderbten Exemplare unsern Text in Ps. 71 her [a]). Daß er den ursprünglichen verfehlte, daran war wohl vornehmlich der allerdings eigenthümliche Ausdruck בית מצודות Schuld, der sich bekanntlich im A. T. in dieser Weise sonst niemals wieder findet. Auf sein תמיד ward der Abschreiber geführt wohl durch das im Psalme selber mehrmals (V. 6. 14) erscheinende תמיד, wie mit Recht schon Ewald a. a. O. vermuthet hat. — Treten wir nunmehr mit den gemachten kritischen Beobachtungen an eine andere Stelle im Psalter heran, welche zu den dunkelsten desselben gehört: Ps. 89, 51. Dieselbe lautet jetzt im masoretischen Texte: זְכֹר אֲדֹנָי חֶרְפַּת עֲבָדֶיךָ שְׂאֵתִי בְחֵיקִי כָּל־רַבִּים עַמִּים. V. a ist deutlich; die Worte sind zu übersetzen: „Gedenke, o Herr, der Schmach Deiner Knechte." Was nun aber besagt V. b. c? Man übersetzt wohl: „daß ich trage in meinem Busen alle die vielen Völker", oder: „die ich trage in meinem Busen, all der vielen Völker", und ähnlich; allein alle diese Uebersetzungen sind sichtlich nur gemacht, um überhaupt den Worten nothdürftig einen Sinn abzugewinnen; grammatisch rechtfertigen möchte sich keine einzige von ihnen lassen. Wo wäre wohl je der Infinitiv mit Suffix in dieser Weise in einem Relativsatze gebraucht? wo der Genitiv כל רבים עמים von dem regierenden Nomen (חרפת) in dieser Weise durch einen ganzen Satz getrennt, von einem Nomen zudem, das selber bereits mit einem Genitiv versehen?! Auch möchte zu bezweifeln stehen, daß der

a) so daß es selbst der Annahme, daß wenigstens das צוית eingeschoben sei, zu der Hupfeld, der im Uebrigen eine ganz richtige Ansicht von der Stelle hat, sich schließlich hinneigt, nicht bedarf.

Hebräer die Redensart נשׂא בחיק so gebrauchen konnte, wie hier geschehen sein würde; wo der Ausdruck sonst sich findet (vgl. z. B. 4 Mos. 11, 12. Jes. 40, 11), steht derselbe von der liebenden Sorgfalt, mit der Jemand etwas hegt und pflegt (Olshausen); eine zugefügte Schmach hegt und pflegt aber nicht Jemand im Busen, sondern sie ruhet einfach in demselben, wie der Unwille im Busen des Thoren (Pred. Sal. 7, 9) a). Zu diesen Bedenken gesellen sich noch andere. Unerhört ist gleich im A. T. die Verbindung כל רבים עמים mit, dem Nomen vorausgestelltem, רבים hinter כל. Ez. 31, 6 findet sich das רבים hinter dem כל גוים; das ist erträglich; die betreffenden Worte haben im Deutschen etwa einen Sinn wie: all' die Völker, die vielen. Das Umgekehrte ist unerhört (Hitzig, Hupfeld). Eine Voranstellung des Adjectivs רבים ist zudem überall nur dann gerechtfertigt, wenn auf demselben ein Nachdruck liegt; so Ps. 32, 10. Spr. 31, 29. Neh. 9, 28; zwischen כל und עמים aber mitten hineingestellt muß רבים selbstverständlich jedes Gewicht verlieren. Auffallend ist ferner das plötzliche Hervortreten der Persönlichkeit des Dichters hier in diesem Zusammenhange, wo er sichtbar nur das Gesammtschicksal des Volkes im Auge hat (Hupfeld); dies umsomehr, als in dem ganzen großen 51 Verse umfassenden Psalme, vom Eingange abgesehen, dieselbe vollständig zurücktritt (daß V. 48, wie 51, אדני statt אני zu lesen, darf als ausgemacht gelten; siehe Ewald, Hitzig, Hupfeld, Olshausen zu der Stelle). Sodann, wie höchst unwahrscheinlich ist es, daß der Verfasser, der im folgenden Verse sich nicht scheut, unmittelbar hintereinander das Pronomen relat. zu setzen, gerade hier bei Beginn der Periode und noch dazu in einem schon an sich möglichst unklaren Satze dieses Relativ sollte nicht beigefügt haben? Ferner kann sich doch wohl das אשׁר in diesem zweiten Satze dem Sinne nach nur auf ein חרפה in V. 51 beziehen; wie aber war dieses möglich, wenn nicht schon ein ausdrücklich auf jenes חרפה (V. 51 a) bezogener Satz voraufging? Und wie endlich stimmt diese gezwungene und gewundene, grammatisch höchst zweifelhafte

a) In der mehrfach zum Vergleich herangezogenen Stelle Jer. 15, 15 fehlt gerade das hier Anstoß bietende בחיק.

Ausdrucksweise zu der sonstigen überaus klaren und durchsichtigen Diction, welche uns und zwar durchweg in diesem Psalme entgegentritt? Wir sollten meinen, wenn irgendwo ein Fehler im Texte steckt, so hier (vgl. Olshausen und Hupfeld zu der Stelle). D. Hitzig sucht nun dadurch zu helfen, daß er das כל bis auf das ל tilgt und dieses dem רבים עמים als Präposition vorsetzt. Dadurch würde allerdings das Nachklappen des Genitivs einigermaßen erträglich gemacht und zudem die abnorme Zusammenstellung כל רבים beseitigt sein; es würden jedoch die übrigen beregten Schwierigkeiten bleiben. Auf den ersten Blick ansprechend ist Hupfeld's Vorschlag, durch Einschiebung eines חרפת hinter dem כל die Schwierigkeit zu heben (vgl. den Chald.). Allein es bleibt zuvörderst, wie sich auch D. Hupfeld nicht verschwiegen hat, die Unzuträglichkeit der Voranstellung des רבים; wir behalten nicht minder die gar nicht hierher passende Redensart נשׂא בחיק; wir behalten endlich die in diesem Zusammenhange störende erste Person. Wesentlich das Gleiche steht zu erinnern gegen den Versuch Böttcher's, den Anstoß, den die Stelle bietet, zu beseitigen, nämlich durch Ergänzung des כל zu einem כְּלִמַּת zu helfen (Neue exeg.-krit. Aehrenlese II, 283). Allerdings würde sich, da das substantivische שְׂאֵתִי jetzt von זְכֹר abhängig gemacht werden könnte, Verbindung mit dem Vorhergehenden herstellen und auch die folgenden Relativsätze nicht mehr in der Luft schweben. Allein es bleibt die in der Zeit der Entstehung des Psalmes, die jedenfalls von 586 an abwärts liegt, ungerechtfertigte Hervorhebung der Vielheit der Israel bedrängenden Völker; denn daß die betreffenden Worte nicht den Sinn haben können: [die Schmähung] Vieler — ganzer Völker! bedarf keiner Auseinandersetzung. Es bleibt nicht minder das unmotivirte Hervortreten der Persönlichkeit des Dichters; es bleibt endlich die hier unangemessene Redeweise נשׂא בחיק. Es wird auf andere Weise dem Schaden abzuhelfen stehen. Es kommt nun aber gemäß dem Erörterten vor Allem auf ein Vierfaches an: erstens die Abnormität der Verbindung כל רבים zu beseitigen; nicht minder zweitens das hier gänzlich unpassende נשׂא בחיק zu entfernen; ferner drittens den Anstoß der ersten Person zu heben; endlich viertens Verbindung mit dem Vorhergehenden herzustellen. Um zum Ziele zu gelangen,

erinnern wir uns, daß unser Psalm sich im Ausdrucke mehrfach mit Ps. 74 berührt; vgl. V. 40 b mit 74, 7, sowie den Anfang unseres Verses mit 74, 22; derselbe gibt sich nur als eine Erweiterung des zweiten Theiles (V. b) von 74, 22. Es steht somit für den zweiten Theil unseres Verses im Allgemeinen das Gleiche zu erwarten. Dem נָבָל 74, 22 entspricht nun sofort 89, 51 das עמים; nicht minder dem כל dort das כל hier. Nahe liegt nunmehr die Vermuthung, daß in dem רבים auch das היום des 74. Psalmes stecken und der Psalmist geschrieben haben werde כָּל־הַיּוֹם עַמִּים. Die Vermuthung, daß in unserm Texte ursprünglich ebenfalls ein כל היום stand, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, sofern dieser Ausdruck noch in einem anderen Psalme, nämlich 102, 9, bei dem Verbum חרף sich findet; ja zur Gewißheit dürfte dieselbe werden dadurch, daß in dem folgenden 52. Verse unseres Psalmes wie dort ein חֵרְפוּנִי אוֹיְבַי so hier ein חֵרְפוּ אוֹיְבֶיךָ erschallt. Wenn Ps. 74, 22 und 102, 9 bei sonstiger innigster Berührung im Ausdruck mit unserer Stelle beide Male ein כל היום uns entgegentritt, so wäre es denn doch gewiß seltsam, wenn gerade an unserer Stelle, welche im Uebrigen größtmöglichste Fülle des Ausdruckes aufzeigt, dieser Begriff: „beständig, immerfort", nicht ausgedrückt wäre. Und wenn von den sechs Buchstaben des כל רבים vier (כלים) mit vieren der Wortgruppe כל היום einfach sich decken; die Entstehung eines ר aus ה durch Verlöschen des linken Seitenstriches unmittelbar einleuchtet; die Annahme der Ergänzung des ב aus dem vorgefundenen י oder ו ebenfalls keine Schwierigkeit machen wird: so glaube ich, dürfte wie sachlich, so formell wohl gegen unsere Conjectur Gegründetes nicht einzuwenden stehen. Wie nun aber weiter? Zuvörderst leuchtet ein, daß das Substantiv עמים durch ein Verbum müsse in den Zusammenhang eingeordnet gewesen sein, durch ein Verbum, zu welchem es sei es Subject, sei es Object war. Wir vergleichen abermals eine Stelle in dem mehrfach angezogenen 74. Psalme, nämlich 74, 18. Hier finden wir in einem mit זכר beginnenden Verse neben dem, dem עמים entsprechenden collectivischen אויב das Verbum חרף, zu welchem אויב Subject. Unser עמים würde sonach den Plural חֵרְפוּ erfordern — der sich ohne Schwierigkeit aus dem חיקי unseres Textes

rstellen läßt. Die beiden Jod sind Reste eines ursprünglichen av und Resch, und die Verwechselung von ף und פ nicht stärker nn diejenige von ף und ה 1 Sam. 22, 5 (LXX) oder aber die- nige von פ und צ 1 Kön. 6, 34 (LXX). Hätten wir jetzt die bnormität כל רבים beseitigt, nicht minder zu dem עמים das erbum hergestellt, so erübrigt nunmehr noch einzig, Verbindung it dem vorhergehenden Verse zu erzielen, zugleich das Object zu n Verbum zu gewinnen. Beiden Erfordernissen wird entsprochen, nn wir unter Statuirung einer auch sonst häufigen Verwechse- ng von ה und ר, sowie unter Annahme einer stattgehabten Ver- ung zweier Buchstaben das vom Texte gebotene שאת herstellen ursprünglichem אשר, so daß wir, indem wir in Bezug auf die stirenden Buchstaben ב und י annehmen, daß es mit ihnen eine che Bewandtniß haben werde, wie mit den Buchstaben א und י der oben besprochenen Stelle Ps. 71, 3, als ursprünglichen ortlaut der verdorbenen Stelle gewinnen würden: אֲשֶׁר חֵרְפוּ כָל־הַיּוֹם עַמִּי. Der ganze Schluß des 89. Psalmes würde danach sprünglich gelautet haben:

V. 51. Gedenke, o Herr, der Schmach Deiner Knechte,
mit der immerfort schmähen die Nationen;
V. 52. mit der schmähen Deine Feinde, Jahve,
mit der sie schmähen die Fersen Deines Gesalbten!

Gewiß ein des großen erhabenen Liedes würdiger Schluß. eimal kehrt derselbe Gedanke wieder, ehe er völlig zum Abschlusse angt; aber immer ist die Wendung eine etwas andere und jedes- l wird noch ein neues Moment hinzugebracht. Spricht V. 51 Schmach des Volkes, deren Jahve gedenken möge, aus als eine ernde, so bezeichnet V. 52 a die Schmäher des Volkes zugleich Feinde Jahve's; so bringt endlich V. 52 b das Object nach, nit erst das Ganze vollendend.

Blicken wir nochmals auf unsere Untersuchung der Stelle Ps. 89, 51 ück, so sehen wir, daß es mit derselben in kritischer Hinsicht sich au so verhält, wie mit der Stelle Ps. 71, 3. Das Verhält- unserer Texteslesart zu dem, durch das von uns eingeschlagene rfahren wieder hergestellten ursprünglichen Wortgefüge ist genau selbe, welches uns entgegentritt zwischen Ps. 71, 3 b und der

Originalstelle Ps. 31, 3. Wie in Ps. 71, 3 der nur trümmerhaft erhaltene Grundtext von dem Abschreiber nach bestem Meine[n] ergänzt wurde, so auch derjenige von Ps. 89, 51. Augenscheinli[ch] lagen dem Abschreiber an letzterer Stelle vollkommen lesbar nu[r] vor die Wörter כל und עמים; von den drei anderen waren nu[r] noch einzelne Buchstaben lesbar, wie das ח von חרפו (in חיקי) das ים[ו] von היום (in רבים); das אשׁ endlich von אשר (i[n] שׂאתי); alle übrigen Zeichen waren mehr oder weniger verblichen. Indem nun der Abschreiber aus diesen Wort- und Buchstabenresten einen einigermaßen lesbaren Text sich herzustellen versuchte, kann es, vergleichen wir den ganz gleichen Fall Ps. 71, 3, nicht Wunder nehmen, daß er den ursprünglichen verfehlte; kann es auch nicht weiter auffallen, daß er, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, zumal wenn ihm vielleicht das חרפה des vorhergehenden Verses eine Stelle wie Jer. 15, 15 oder Ps. 79, 12 in's Gedächtniß rief, kein Bedenken trug, ganz wie wir es Ps. 71, 3 beobachteten, sei es eine Versetzung von Buchstaben (אשׁ in שׂא) vorzunehmen, sei es, für den Sinn ihm nothwendig erscheinende Buchstaben (י und ב) hinzuzufügen [a]). Für den letzteren Punkt darf ich schließlich auch noch auf die Stelle 2 Sam. 22, 28: [...]יךָ עַל רָמִים תַּשְׁפִּיל verweisen, wo die Verlesung des von der Parallelstelle Ps. 18, 28 gebotenen und unstreitig ursprünglichen עֵינַיִם i[n] ועיניך [b]) zur weiteren Folge hatte, daß der Abschreiber die Präposition על einfügte und das Femininum רמות in das Masculinum רמים umänderte, sichtbar nur, um dem verderbten Texte wenigstens eine Art von Sinn abzugewinnen.

---

a) Wir setzen zu noch deutlicherer Veranschaulichung dieser Art der Entstehung unserer jetzigen Texteslesart (b) aus der ursprünglichen (a) beide Te[xte] wie oben untereinander:

b. שׂאתי²¹ בחיקי כל רבים עמים

a. אשר¹² חרפו כל היום עמים

b) Vgl. Ewald, Dichter d. A. B. (3. Ausg.) II, 60.

3.

Der Unionsversuch des Duräus in der Schweiz in den Jahren 1654, 1655 — 1662.

Von

Pfarrer Linder in Regoldswil (Basellland).

Unter den verschiedenen Unionsversuchen zwischen den Lutheranern d Reformirten nimmt, was vornehmlich die schweizerischen Kirchen :rifft, derjenige des Duräus eine wichtige Stelle ein, sowohl in ıcksicht der Art und Weise, deren er sich bediente, nämlich nicht f dem hohen Streitrosse eines Andreä, sondern mit sanfter Be- ıtsamkeit, mit einer Schmiegsamkeit und Gewandtheit, wie keiner ner Vorgänger sie aufzuweisen vermochte. Ganz besonders ver- ınt auch die Beharrlichkeit hervorgehoben zu werden, welche bei diesem Friedenswerke an den Tag legte. Der Zeitraum, ı er diesen Versuchen in der Schweiz widmete, umfaßt die ıhre 1654—1655, doch treffen wir denselben im Jahre 1662 d 1666 wieder an, jedoch nur auf kurze Zeit. Er hoffte hier n so eher Anklang zu finden, als die reformirte Schweiz von den litischen Bewegungen, welche damals Europa in großer Span- ng erhielten, unberührt geblieben war, glaubte auch durch die npfehlung des Protectors Olivier Cromwell daselbst einen festen tand zu gewinnen und ahnte nicht von ferne, daß gerade sein :rhältniß zur Hinrichtung Karl's I. und zu Cromwell ihm die ößten Hindernisse bereiten würde.

Dieser Unionsversuch erinnert uns zugleich an diejenigen, welche : Erscheinung des Duräus in der Schweiz unmittelbar voran- gangen waren. Wir erwähnen den Versuch des G. Calixt, der nmtliche christliche Glaubensparteien auf die einfachen Grund- ıren des apostolischen Symbolums zurückführen wollte; allein, so- :it wir aus den Acten ersehen konnten, war derselbe von ge- ıgem Erfolg.

Später, im Jahre 1651, erschien in Zürich ein Abgeordneter der Königin Christina von Schweden mit dem Auftrag, bei den schweizerischen Kirchen die Union zu beginnen. Der Magistrat von dort empfahl diese Angelegenheit dem Rath zu Basel mit der Bemerkung, daß der Beginn eines Unionsversuches bei den schweizerischen Kirchen von Seite der erlauchten Königin denselben zu großer Ehre gereiche. Der Rath zu Basel verlangt hierüber von dem Kirchenconvent ein Gutachten, welches sich jedoch sehr zurückhaltend äußert. Darin heißt es: Eine solche Vereinigung sei mehr zu wünschen als zu hoffen; dieselbe sei ein Geschäft, welches zu gleicher Zeit auch die reformirten Gemeinden Deutschlands angehe, deren Gutachten einzuholen wäre. Mit den lutherischen Theologen sei wegen ihres streitsüchtigen Wesens nichts anzufangen, sondern es müßte den Fürsten und Obrigkeiten, welche der lutherischen Religion beipflichten, die Sache mitgetheilt und von ihnen eine Conferenz angestellt werden. Zu einer wirklichen Vereinigung sei keine Hoffnung vorhanden, da das Maulbronner Gespräch (1564), die Mömpelgarder Disputation (1586), sowie diejenigen zu Thorn und Danzig, bei welcher letztern die reformirten Theologen zu nachgiebig gewesen, zu Nichts geführt haben. Es wird darin auch des Schmidlin's Buch (Concordienformel, zu Wittenberg im Jahre 1580 verfaßt) erwähnt, worin die Lutheraner den Reformirten geradezu die Bruderschaft aufgekündigt hatten.

In demselben Gutachten wird schon des Duräus erwähnt, der im Jahre 1633 umsonst Zeit und Mühe aufgewendet und nichts denn Haß und Spott geerntet habe.

Das Schreiben an die Königin von Schweden, das von den reformirten Ständen an sie abging, war zugleich ein Gratulationsschreiben bei Antritt ihrer Regierung und enthielt nach ehrenvoller Erwähnung ihres Vaters Gustav Adolph folgenden Wunsch: es möchte in der gesammten evangelischen Christenheit vertrauliches Wesen gepflanzet, sonderlich alles empfindliche Reden, Schreiben und Predigen gestillet und ein gutes Verständniß stabilirt und die Kirche gegen so manche widerwärtige Praktiken gesichert werden.

Daß nun auch in Bezug auf dieses Pacificationswerk Duräus mit der Königin von Schweden in näherer Verbindung stand, ist

ekannt, und wir möchten fast annehmen, sie habe ihren Hofrath Keller, der von Zürich stammte, dahin abgesandt, um ihm den Weg zu bereiten.

Indem wir nun eine Geschichte seines Unionsversuches in der Schweiz folgen lassen, legen wir hier eine Relation seines eigenen Tagebuches zu Grunde, welches enthält initium et progressum neorum in tota Helvetia tractatuum et praesertim illum um fratribus Basileensibus. Zu einer solchen Relation war r durch ausgestreute Gerüchte, welche den Baseler Theologen Nachheil bringen konnten, veranlaßt. Daß wir da vorzüglich bei den Unterhandlungen mit Basel verweilen, kann nicht befremden, indem erade an der Bedenklichkeit der Baseler Theologen das Werk der Union scheiterte, während von allen anderen reformirten Cantonen twa noch Genf ausgenommen) zustimmende Gutachten erfolgten.

Im Jahre 1654 den 15. Mai gelangte Duräus über Straßurg nach Basel, wo er aber incognito durchreiste und nach Zürich lte. Daselbst übergab er dem Rath das ihm von Cromwell ausestellte Creditiv, worin er in den wohlwollendsten Ausdrücken dem Magistrate empfohlen wurde — ut illi omnibus humanitatis, micitiae et benevolentiae officiis adsint, faveant et ipsi mpeditent, quae viris bonis, doctis bonique publici studiosis ebentur.

Ein ähnliches Schreiben wurde ihm von der Oxforder Universtät zur Empfehlung mitgegeben, worin zuerst der Dank gegen Gott usgesprochen ist, daß er die englische Kirche wie aus einem Feuerrand errettet habe. Die Pflicht der Dankbarkeit gebiete aber etwas u thun, was ihm und den Brüdern zur Ehre gereiche. Nun habe Duräus aus freien Stücken ihnen seine Dienste zu einem Unionsersuch zwischen den Lutheranern und Reformirten angeboten und werde er von ihnen empfohlen — ut ei fidem adhibeant in s rebus, quae ad hunc scopum nostro nomine proponet et um isto consilio sua communicent.

Gegen diese beiden Actenstücke wurde später von den Baseler Theologen ein Verdacht erhoben, da der schweizerischen Kirche darin mit keiner Sylbe erwähnt wurde und überdies in denselben das ewöhnliche Insiegel fehlte.

Ueber seine Ankunft in Zürich meldet Antistes Stucki an denjenigen zu Basel, Duräus sei erschienen cum praeclaro illo jam nobis cognito et ab omnibus bonis in Anglia denuo approbato ampliore proposito ad eandem societatem nostris cum ecclesiis ineundam. Er hoffe um so eher einen günstigen Erfolg seiner Bemühungen, als der Protector mit verschiedenen Staaten lutherischer und reformirter Confession im Bunde stehe, so daß zum wenigsten doch, was am meisten Noth thue, die gegenseitige Toleranz könne erwirkt werden.

Wie später in Basel, so verlangte er auch hier in Zürich bei Anlaß der Ueberreichung seines Creditivs, es möchten vom Rathe etliche professores und theologi, sowie auch Diener des göttlichen Wortes, zu dem Behuf bezeichnet werden, um mit denselben die Präliminarien zur Vermittelung des Friedens festzusetzen, sowie überhaupt seine Friedensvorschläge mit ihnen zu besprechen.

Zu diesem Zwecke hatte Duräus drei von ihm verfaßte Schriften mitgebracht, von denen die erste den Titel führt: scopus Irenicorum, — die zweite: de mediis ad scopum evangelicae unionis obtinendae requisitis, — die dritte: de modo procedendi, quo inter Evangelicos unio obtineri possit.

Die erstere enthält eine dringende Aufforderung an Lutheraner und Reformirte, sich einander in Rücksicht der von Seite der Papisten drohenden Gefahr die Hand zum Frieden zu bieten, wie denn auch in so bedenklichen Zeiten die Gemeinden von Gottes Wort angewiesen seien, als Glieder Eines Leibes Freud und Leid miteinander zu tragen, damit durch diese Gemeinschaft des Geistes der ganze Bau in einander gefüget wachse zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. Am Schlusse enthält diese Schrift folgende schöne Stelle: Nunc obtestamur vos, ad quos hoc scriptum perveniet, quotquot estis ecclesiae Dei praepositi sive praecones sive patroni, sive Doctores sive rectores politici — vos inquam omnes coram Christo, qui in illo die judicabit vivos et mortuos, obtestamur et per viscera Christianae caritatis, si qua est publici status et communis aedificationis cura et sollicitudo, rogamus et oramus, ne velitis huic aratro manum subtrahere aut qui vocati estis ad sanctam in regno

Dei communionem ad mundum respicere aut qui consilio adesse potestis, illud muto et causam proditorio silentio detinere, sed ut illud communicetis cum iis, quorum opera legitime et ad alios fructuose propagari possit.

Das zweite Actenstück, welches die zur Union führenden Mittel bespricht, enthält zwei Theile, von welchen der erste de fide, der andere de caritatis praxi handelt.

In dem ersten Theile nennt er als Mittel, welches zur Fortpflanzung des Glaubens von Gott selbst geordnet ist, die nur in der Schrift geoffenbarte und von Irrthum unversehrt erhaltene Wahrheit. Heilswahrheit ist jedoch nur diejenige, welche in den Herzen der Menschen wahren Gehorsam des Glaubens pflanzt und ohne welche kein solcher denkbar ist. Jede Kirche habe zwar ihr Bekenntniß, hiermit sollten die gemeinsamen fundamentalen Glaubensartikel zusammengestellt und alle Bekenntnisse mit den Symbolis der ersten christlichen Kirche in völlige Uebereinstimmung gebracht werden. Daneben soll auch bei jedem Glaubensartikel der vornehmsten Pflichten als praktischer Folgerungen gedacht werden. Um aber die Wahrheit vor Verfälschung und Irrthum zu schützen, solle eine Anleitung (methodus) ausgearbeitet werden, wie man die heilige Schrift zu erklären hat, damit allem menschlichen Vorwitz in Auslegung derselben gesteuert werde.

Der zweite Haupttheil de caritatis praxi enthält drei Unterabtheilungen: 1) wie eine concordia in Wahrheit anzustellen sei; 2) wie der Friede nach erlangter concordia zu befestigen, und 3) wie nach geschlossenem Frieden die Schismata abzuschaffen und zu beseitigen seien.

Als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes werden unter andern angegeben: Man solle jeder Kirche eine harmonia fidei, worin mit Auslassung aller adiaphora nur die Fundamentalartikel zusammengestellt sind, überreichen und ihre Zustimmung zu erlangen suchen. Sollte von Seiten der Lutheraner gegen irgend einen Artikel Protest erhoben werden, so wäre diese Sache durch Gespräche und Disputationen nach dem Vorgang derjenigen zu Leipzig zu erledigen. Ferner sei eine Schrift abzufassen, worin die Nothwendigkeit einer

Vereinigung unter den evangelischen Gemeinden auf's gründlichste dargethan und zu erweisen sei, daß Die, welche sich zu einem Glauben bekennen, auch die gleiche Affection gegen einander haben sollen. Beiderseits sei der Genuß des heiligen Abendmahls frei zu lassen, was durch „feine" Correspondenzschreiben zu erreichen sei.

In Bezug auf den zweiten Punkt: wie der Friede zu befestigen sei, bemerkt Duräus weiter, müßte der Gebrauch der verhaßten Namen Lutheraner und Calvinisten aufgehoben, die Clamanten und unruhigen Köpfe, sowie alle Die, welche Schmähschriften ausgehen lassen, zur Verantwortung gezogen werden. Es sei überhaupt mehr die Sache als die Person anzusehen. Ueber sich allfällig erhebende streitige Punkte sei das Gutachten gelehrter Theologen einzuholen. Es folgen dann noch einige untergeordnete Punkte, wie z. B. von der gemeinen Erbauung (de communi aedificatione) oder von der Missionsthätigkeit nach innen durch gegenseitige tägliche Vermahnung nach 1 Theff. 5, 14; ferner von der Bekehrung der Ungläubigen oder die Missionsthätigkeit nach außen, z. B. nach Ostindien, Neu-England; dabei soll auch der Juden und der Türken nicht vergessen werden, sowie der griechischen Kirche, mit welcher letzteren durch den englischen Gesandten bei der „Ottomanischen Pforte" eine Correspondenz anzustellen sei. Auch die katholischen Papisten soll man trachten zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen, zumal da Gott doch an ihnen die Macht seiner Gnade und der Menschen Unvermöglichkeit viel mehr als früher geoffenbart habe. Zuletzt folgen noch zwei Artikel von der Aufhebung der Aergernisse (de scandalorum abolitione), durch Vermahnung der Straffälligen nach Matth. 18 und überhaupt durch Aufstellung einer gemeinsamen Kirchenzucht; von der Beschirmung der Gemeinden vor Atheisten, Papisten, welche mit Tyrannei und Aberglauben die Gewissen beschweren, und vor solchen, welche Fundamentalfehler auf die Bahn bringen, welche den Glauben und Gehorsam in den Herzen schwächen.

Endlich werden im dritten Actenstück de modo procedendi ad unionem Evangelicorum obtinendam folgende Rathschläge ertheilt: Sollen sämmtliche Schriften, welche über die Unionssache geschrieben

worden, gesammelt, die vornehmsten Beweggründe zu einer Vereinigung zusammengestellt und in Druck gegeben werden. Bei früeren Versuchen dieser Art sei genau zu untersuchen, welche Hinernisse einen günstigen Erfolg vereitelten und wie dieselben überunden werden können. Sodann hätten die Reformirten unter sich ber streitige Punkte sogenannte Sensa auszuarbeiten, und nach egenseitiger Mittheilung derselben sich zu verständigen. Hierauf ätte man die Zustimmung der Lutheraner einzuholen, was allerdings hwer, aber nicht unüberwindlich sei, wie es sich in den Jahren 636 und 1637 in Schweden zur Genüge bewiesen habe. Zu :esem Behuf, sowie um der Sache ein größeres Gewicht zu verhaffen und von vornherein streitsüchtigen lutherischen Theologen hür und Thor zu schließen, seien Fürsten und Magistrate luthechen Glaubensbekenntnisses zu gewinnen und anzugehen, unter orsitz ihrer Gesandten einen Convent von solchen Theologen zu :ranstalten, die einer Vereinigung nicht abgeneigt seien. Diese itten dann über solche streitige Artikel zu berathen, welche zur chten Uebung der Gottseligkeit und der christlichen Liebe nothweng sind. Sofern man darin zu einer Uebereinstimmung gelangt äre, hätte dann eine weitere Mittheilung an die Professoren und heologen, sowie an die Kirchendiener zu geschehen, um sie über re allfälligen Scrupel in diesem oder jenem Punkte zu befragen, orauf dieselben auf's Neue in dem Convent besprochen werden llten, bis auf diese Weise eine gewisse Verständigung (consensus) :s Werk der Union abschließe. Nach Feststellung des consensus äre eine Störung desselben nach der Strenge des Gesetzes zu strafen.

Es ist vielleicht nicht uninteressant, neben den hier erwähnten riedensvorschlägen als Seitenstück die bei der Pacification der)wedischen Kirche in Form von Thesen aufgestellten Präliminarien s die Grundlage zu einer Vereinigung folgen zu lassen:

1) ut sit plenus in omnibus articulis fidei fundamentalibus consensus;
2) ut errores, qui fundamentum evertunt, aut ad ejus eversionem tendunt, rejiciantur;
3) ut in ritibus et rebus adiaphoris sit mutua tolerantia:

4) ut inter unitas partes candor observetur, ne errores ambiguis loquendi formulis occultentur;
5) ut pace constituta nemini sit licitum rejectos errores defendere, excusare aut ulterius spargere;
6) ut ambitiosae et non necessariae disputationes utrinque et logomachiae inhibeantur;
7) ut praeteritarum exprobrationum et injuriarum sit amnestia;
8) ut regimen ecclesiasticum secundum normas apostolicas constituatur.

Sollen wir uns über diese Friedensvorschläge ein Urtheil erlauben, so können wir nicht umhin, der offenen, redlichen Gesinnung des Duräus, welche dieselben wie ein goldener Faden durchzieht und die eben nicht allen nachgerühmt werden kann, welche auf diesem schwierigen Gebiet gearbeitet haben, unsere volle Anerkennung auszusprechen, müssen aber doch auf den Mangel eines einheitlichen Zusammenhanges in denselben sowohl nach ihrer theoretischen (Aufstellung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses) als praktischen Seite aufmerksam machen, und es darf daher nicht auffallen, wenn namentlich in Bezug auf letztere die Weitschweifigkeit in Anwendung der Mittel den bedächtlichen Baseler Theologen keineswegs entgangen ist, wie wir bald sehen werden, und die Hoffnung auf einen günstigen Erfolg vereitelte. Die Aufstellung einer harmonia confessionis fidei betreffend, ist die Bemerkung Henke's (Herzog's Real-Encyklopädie) richtig, es schwebte dem Duräus der Gedanke vor, „daß das Christenthum nicht sowohl eine Lehre als eine Lebensmittheilung sei, und daß hinter den verschiedenen Sprachen sich doch zuletzt ein gemeinsames Bewußtsein verberge."

Am schicklichsten lassen wir hier das bei Anlaß einer näheren Erörterung dieser vorgeschlagenen Mittel von Mosheim über Duräus gefällte Urtheil folgen: „Der Mann", sagt er, „zeichnete sich aus durch eine wahre Frömmigkeit und besaß eine tiefe Gelehrsamkeit, aber weniger Einsicht in Beurtheilung der Zeitverhältnisse." Aehnlich lautet das Urtheil Schröckh's (V, 201): „Der gutmüthige und fromme Mann kannte weder sein Zeitalter noch di-

irchen genugsam, welche er miteinander verbinden ollte."

Im Juni 1654 setzte Duräus den in Aarau versammelten esandten der reformirten Cantone seinen Zweck weitläufig aus- ander und, sei es in wirklicher Hoffnung eines günstigen Erfolgs er um des Ansehens des Protectors Cromwell willen, erhielt : Zusicherung ihrer Mitwirkung, se professoribus et eccle- ie ministris mandaturos, ut qua ratione opus tam prae- arum promoveri possit, in medium consulant, ipsos quo- ue consilio et autoritate sua viri optimi conatibus non de- turos esse. Zugleich wurde ihm die Erlaubniß ertheilt zum esuch der verschiedenen reformirten Kirchen behufs einer näheren esprechung über die Union.

Bald nach seiner Rückkehr nach Zürich reiste er nach Bern, wo sowohl von Seite des Raths als der Geistlichkeit die freundlichste ifnahme fand und gastlich bewirthet wurde. Seine Friedens- rschläge hatten da so ungetheilten Beifall erhalten, daß das von rofessor Lüthard im Namen der Geistlichkeit abgefaßte Judicium, elches wir später mittheilen werden, in allen Theilen zustimmend utete.

Auf eine Einladung des Antistes Zwinger, nach Basel zu kom- en, traf er in Begleitung des Pfarrers Hummel Anfangs Sep- nber 1654 daselbst ein. Den 3. September überreichte er dem ürgermeister sein Creditiv nebst einem ganz besonders an Basel richteten Schreiben Cromwell's, sowie die ihm mitgegebenen offi- llen Empfehlungsschreiben der Oberstpfarrer zu Zürich und Bern. ie schriftliche Erklärung, welche Duräus, um die Baseler seines glosen Zweckes zu versichern, vor Beginn einer Unterhandlung aus- stellen hatte, lautet folgendermaßen: In pacis ecclesiasticae stu- o hoc tempore restaurando Johanni Duraeo propositum est: eo Opt. Max. juvante, ministros verbi pie doctos in ecclesiis theologos in scholis conscio cujusque loci magistratu adire imque iis de consiliis evangelicae veritatis conservandae concordiae inter ecclesias propagandae agere: ut rebus mnibus ad evangelicorum pacem et schismatis abolitionem ectantibus, rite praeparatis communio sanctorum inter

Protestantes efflorescat et ad mutuam fidelium aedificationem constanter excolatur et ad aliorum conversionem propagetur, utque sub auspiciis supremi in quolibet loco magistratus, offensiones, quae cursum evangelii liberum hactenus impediverunt, e medio tollantur et communis evangelicorum causa adversus communes hostes communibus consiliis et studiis spiritualibus defendatur et promoveatur: Atque hunc sibi et non alium scopum unice hic et alibi propositum esse, manus suae subscriptione coram Domino cordium scrutatore testatur Joh. Duraeus V. D. M.

Nachdem die Sache vorher in einer vorberathenden Sitzung besprochen worden, wurde ein allgemeiner Convent angestellt, zu welchem auch Duräus beigezogen wurde. Zum Sprechen aufgefordert, begann derselbe mit dem Entschluß, den er gefaßt habe, sein ganzes Leben dem Pacificationswerke unter den Evangelischen zu widmen. In Schweden habe er dasselbe angefangen, hernach in Holland und Dänemark fortgesetzt. In Folge der eingetretenen politischen Bewegungen in Britannien habe er es für seine Pflicht gehalten dahin zurückzukehren und unter den streitenden Parteien den Frieden zu vermitteln. Nachdem daselbst zu einer solchen Vermittelung eine sichere Grundlage gelegt worden, habe er sich wieder nach Belgien und Deutschland begeben und daselbst viele Geneigtheit gefunden. Ein ganz besonderes Augenmerk habe er auf die schweizerischen Kirchen gerichtet, als welche zwischen den gallischen, französischen und deutschen in der Mitte liegen und gleichsam das Centrum bilden. Seine Versuche zu einer Union habe er überall bei den Reformirten begonnen, weil er bei ihnen am meisten Anklang gefunden habe. Ein Einverständniß mit denselben werde seinen Versuchen bei den Lutheranern um so größeren Nachdruck verschaffen. Speciell die schweizerischen Kirchen betreffend, äußerte er sich, halte er sie zur Mitwirkung in dem Pacificationswerke vor andern für geeignet, weil er das Interesse derselben wahrgenommen habe, das sie in Beilegung religiöser Streitigkeit an den Tag gelegt hätten, was sich namentlich auch bei den zerrütteten kirchlichen Zuständen in Britannien gezeigt habe (quod de rebus in Britannia afflictis et perturbatis restituendis eas prae aliis

ollicitas observaveram), woraus mit Recht auf das Vorhanden-ein einer ganz besonderen Geneigtheit für die Unionssache geschlossen oerden könne. Ferner hätten die schweizerischen Kirchen stets die Rechtgläubigkeit durch Gottes Gnade bewahrt und trotz der Verschiedenheit kirchlicher Gebräuche brüderliche Liebe gegeneinander gebt. Endlich seien in deren Archiven viele Schriften enthalten, elche zur Beilegung kirchlicher und religiöser Streitigkeiten die este Anleitung geben könnten.

Diese Relation veranlaßte Professor Buxtorf zu der Bitte, der Versammlung über den gegenwärtigen Zustand der orthodoxen Kirche n England Bericht zu erstatten, da man erst jüngst noch von der nißlichen Lage, in der sie sich befinde, Kunde erhalten habe.

Duräus suchte natürlich dieselbe so günstig als möglich darzustellen und rühmt, wie Vieles geschehen sei ad ecclesiae non nodo conservationem sed etiam reformationem, de recto in rdine cultu, de disciplinae ecclesiasticae moderata autoriate, wie die Commissarien sich angelegen sein ließen, ungläubige nd Aergerniß stiftende Leute vom Kirchendienst zu entfernen, daait die Kirche festen Bestand gewinne.

Ohne besonderen Scharfsinn zu besitzen, fühlt man es der anzen Relation ab, welche Mühe es Duräus kostete, der Versammlung über die Lage der englischen orthodoxen Kirche, sowie ber sein specielles Verhältniß zum Protector befriedigende Aufschlüsse zu geben.

Im Weiteren wurde der Inhalt seiner Schriften de mediis d scopum ev. unionis obtin. requisitis und de modo proedendi besprochen. Er gab hierüber einige Erläuterungen und ichte gemachte Einwendungen zu widerlegen. Den Schluß bileten einige Worte der Ermahnung, welche er an die Versammung richtete.

Am 16. October wurde das Judicium der Baseler Geistlichkeit em Duräus überreicht und zwar bei Anlaß eines Gastmahls, woait ihn dieselbe bewirthete, so daß ihm zum aufmerksamen Durchesen die Zeit mangelte, um den darin gemachten Einwürfen sogleich zu begegnen.

Wir theilen nun den wesentlichen Inhalt dieses Judicium's, das auch dem Rath in deutscher Sprache überreicht wurde, hier mit und werden behufs einer näheren Vergleichung auch die von anderen Cantonen ihm übersandten Judicia folgen lassen.

Was den Zweck des Herrn Duräus anbetrifft, so finde man denselben trefflich, herrlich und gut, als welchen er bei sich selbst gefaßt hatte aus einem friedfertigen und liebreichen Herzen. Belangend aber die Mittel finde man auch sie „an sich selbsten zwar gut und bedächtlich, aber von ziemlicher Weitläufigkeit und besonders wenn sie auf einmal in gegenwärtiger Zeit sollten practicirt werden". Obwohl wenig Hoffnung des Gelingens zu fassen sei, so solle man doch nicht die Hand vom Pflug abziehen. Das Beste sei wohl, wenn die Reformirten unter sich selbst eins würden; dann erst könnte man „allmählich und staffelweis" auch mit den Lutheranern handeln. Wie in politischen Fehden dem eigentlichen Frieden ein Waffenstillstand vorausgehe, so möge es auch hier geschehen, daß man vorerst die Feindseligkeit und Schmähsucht einstelle. Es sei nicht gerathen, eine Schrift jetzt schon in Druck ausgehen zu lassen, besonders wenn dieselbe nur von Schweizer Theologen abgefaßt würde; man könnte da leicht den Zweck unterschieben, man habe die lutherischen Fürsten und Obrigkeiten wider ihre Prediger „verhetzen" wollen.

Hierauf verließ Duräus Basel und gelangte den 20. October nach Schaffhausen, wo er ein Schreiben an den Oberstpfarrer Schalch richtete, worin er seine Angelegenheit ihm dringend empfahl. Gott habe bei den Lutheranern, so äußert er sich, schon solche Vorbereitungen getroffen, daß, wie ein nicht ganz unfruchtbares Erdreich bei günstiger Witterung nur noch des Pfluges bedarf, hier nur die Anwendung seiner vorgeschlagenen Mittel nöthig sei.

Er bespricht die Anzeichen und Vorboten eines günstigen Erfolgs näher und nennt eine Anzahl von lutherischen, einer Union gar nicht abgeneigten Fürsten. Dringend warnt er die Schaffhauser Brüder, nicht in den gleichen Irrthum zu fallen wie die Baseler. Es sei durchaus nicht seine Meinung, alle Mittel auf einmal in Anwendung zu bringen, sondern er habe sie zusammengestellt, um

daraufhin ein Gutachten zu verlangen, inwiefern die vorgeschlagenen Mittel dem Zwecke entsprechend seien. Es stehe ja Jedem frei, davon diejenigen auszuwählen, zu deren Anwendung er von Gott am meisten begabt worden sei: non omnia simul et semel adhiberi, omnia tamen diversis in locis et temporibus, apud alios et alios homines, ab aliis et aliis simul forsan usurpari poterunt. Indem ferner die Schrift erst nach allgemeiner gegenseitiger Besprechung herausgegeben werde, falle jene Besorgniß der Baseler dahin.

Das hierauf abgefaßte Gutachten der Schaffhauser Geistlichkeit, welches sehr pathetisch gehalten, beginnt vorerst mit einer Dankbezeugung gegen Gott, der in einer Zeit, wo es von Spaltungen, Anathemen wimmle; wo das Lutherthum wegen einiger falschen Meinungen (propter quasdam falsarum opinionum fundamento superaedificatas stipulas) verdamme, verurtheile, unter den Auspicien des Protectors Englands den Friedensvermittler Duräus erweckt habe, in den Herzen beider Parteien die erkaltete Liebe wieder zu entflammen und den Triumph des Feindes (*κακοῦ δαίμονος νεμεσήσαντος τοῖς τῶν Χριστιανῶν ἀγαθοῖς*) zu Schanden zu machen. Die vorgeschlagenen Mittel seien, obgleich (ut per angusta ad augusta tendendum) schwer, doch möglich (possibilia), dabei pia et decentia, sanctam vocationem nostram et aptitudinem suam evidenter prae se ferentia. Nur müsse ein günstiger Augenblick gewählt werden, um nicht den Streit über den Synkretismus durch eine voreilige Veröffentlichung einer Schrift auf's Neue zu erwecken.

Das Züricher Judicium, abgefaßt von Stuckius, anerkennt in vollem Maße die Bemühungen des Duräus um den Kirchenfrieden, belobt auch die Auswahl der Mittel, die alle auf diesen Zweck gerichtet seien, so daß sie wie Ringe an einer goldenen Kette in einander gefügt seien. Wie jedoch keine gute Sache ohne sonderbare Mühe und Arbeit zuwege gebracht würde, so müsse auch hier mit unverdrossenem Fleiß, Treue und Standhaftigkeit verfahren werden. Im Uebrigen sei ein günstiger Erfolg zu hoffen:

1) „weil die Reformirten und Lutheraner in den Reichsfrieden

eingeschlossen und es daher unnöthig sei, weiter von der Augsburgischen Confession zu disputiren, ob nämlich die Reformirten auch zu dieser Societät gehören. Es werden hinfort die Reformirten ihre Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession mit weniger Scrupel der Lutheraner treiben können: denn diese (die Lutheraner) haben die Unsrigen jederzeit in Verdacht gehabt, als wenn sie nicht aufrichtig handelten, sondern nur unter dem Vorwand der Augsburgischen Confession suchten des Friedens im Reich zu genießen und das nicht aus Gnaden, sondern vermöge ihrer Gerechtigkeit, weil sie Augsburgische Confessions-Verwandte seien";

2) „weil in jetziger Zeit alle Evangelischen außer dem Reiche durch ein gemeinsames Band zusammengeknüpft sind, es sei dasselbe Band politisch oder geistlich, oder beides zugleich. Durch ein politisches Band seien die Engländer mit den Schweden verbunden, welches auch die Dänemärker herzlich wünschen, dies trage viel bei zur Toleranz. Ein geistliches Band finde sich jetzt auch zwischen der englischen, schottischen, niederländischen, französischen und eidgenössischen Kirche, deren Vereinigung bekannt sei";

3) „weil die Lutheraner noch nie so entzweit und zertrennt gewesen als jetzt und daß das Haupt des einen streitigen Theiles, Calixt, gerade an dem Concordienwerk arbeite und untereinander das Argument fürnehmlich treiben, daß Diejenigen, so von Gottes Angesicht Brüder sind und Glieder der unsichtbaren Kirche, billigermaßen zu einem sichtbaren corpus der Kirche Gottes erwachsen sollen";

4) „daß die politici und großen Leut unter den Lutheranern die Ungelegenheit, so aus dem zänkischen Disputiren der Theologen erwachsen, mehr und mehr zu Gemüthe ziehen."

Das Berner Judicium, abgefaßt von Lüthard, Professor, und unterschrieben von Venner, Dekan, anerkennt ebenfalls in hohem Maße die Zweckmäßigkeit der vorgeschlagenen Mittel, „die mit solchem Scharfsinn erfunden und mit solchem Verstand disponirt seien, daß man nicht sehe, was ferner dazu möchte desiderirt werden, ob man die Sache oder die Personen ansehe, mit denen zu prozediren sei". Die Berner versprechen ihre Mitwirkung in der Zuversicht, daß

Gott der Herr, der dem Abraham aus den Steinen Kinder erweckte, auch die Herzen Derer zu einigen wissen werde, welche er berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte.

Am 14. November 1654 verließ Duräus in Begleitung des Pfarrers Meyer und des Stadtschreibers Stockar Schaffhausen, „wo alles glücklich abgelaufen war“, und begab sich wieder nach Zürich, um sich mit den dortigen Theologen über fernere Schritte in dieser Angelegenheit zu berathen. Auf den Rath derselben besuchte er nun auch die östlichen Cantone St. Gallen und Graubünden, kehrte nach Zürich zurück und eilte nach Bern, um von da aus auch nach Lausanne und Genf zu reisen, was er wirklich ausführte. Ueber Bern schreibt er: magno fuit mihi adjumento opera et prudentia senatus Bernensium, und in Lausanne fand er an Pfarrer Mellet in Orou einen treuen Gehülfen, der ganz in seine Gedanken einging.

Ueber diese Rundreise in der Schweiz spricht sich Duräus folgendermaßen aus: „Tres in Helvetia circuitus absolvi, primus fuit quatuor civitatum praecipuarum, secundo orientales, tertio occidentales Cantonum confoederatos peragravi, de quibus hoc testari debeo, omnes quasi certatim et me et negotium ipsum amplexos esse et quamvis maximus ubique erat quoad scopum inter omnes animorum consensus, attamen si nulla accessisset ad consiliorum communicationem solicitatio, aut de successu desperabundi nihil unquam tentassent sed intra vota substitissent, aut si quid tentare voluissent, diversissimas vias iniissent.“ Ein solcher Besuch, sagt er weiter, sei unumgänglich nothwendig gewesen, um in Bezug auf die Mittel zu einer Vereinigung sich mit den reformirten Gemeinden zu verständigen, bevor den Lutheranern Vorschläge zu einem Vergleich gemacht werden könnten.

Wir haben nun noch das Genfer Judicium mitzutheilen, das wie kaum ein anderes die Schwierigkeiten betont und zur größten Vorsicht mahnt. Dasselbe ist im Jahre 1655 (9. Februar) abgefaßt worden und von Tronchin im Namen der reformirten Geistlichkeit Genfs unterzeichnet. Sein wesentlicher Inhalt ist folgender:

So erwünscht allerdings eine Vereinigung wäre, so hätten doch die Vorgänge in früheren Jahren dargethan, wie solche Versuche oft noch größeren Zwiespalt veranlaßt hätten, so daß man Gefahr laufe, beide Seiten des Leibes Christi den feindlichen Schlägen der Päpstlichen preiszugeben. Man habe ganz besonders darauf zu achten, daß man nicht aus allzugroßem Eifer für eine Union der **Wahrheit** etwas entziehe, wodurch Andere wieder geärgert würden. Nur wo die Wahrheit den Sieg erhalte, könne die wahre Liebe herrschen (mit Anführung der Stelle Ps. 85, **Gerechtigkeit** und Friede werden sich küssen). Wie leicht könne man sich da des Synkretismus schuldig machen, welche Sünde ebenso hoch anzuschlagen sei, als wie wenn Einer Christus mit Belial, die Bundeslade mit dem Dagon der Philister, die Braut Christi mit einer Ehebrecherin vereinigen wollte. Gott sei Dank, daß die Kirche bis dahin bewahrt worden sei; aber auch in Zukunft müsse man bei der Wahrheit bleiben, als dem ersten und vornehmsten Band, das die Gläubigen vereinige. — Was die von Duräus vorgeschlagenen Mittel betreffe, so müsse, bevor man zu deren Anwendung schreite, ein allgemeiner Waffenstillstand geboten werden, daß das gegenseitige Schmähen und Lästern aufhöre, sonst würde sich des Apostels Wort Gal. 5, 15: „So ihr aber untereinander beißet ꝛc." erfüllen, wovor schon Calvin gewarnt: ne igitur nobis eveniat quod denuntiat Paulus ut in vicem mordendo nos et lacerando consumamur, abstinendum potius a certamine quam ut communi ecclesiae jacturâ vulnus augeatur.

Schließlich erflehen sie dem Duräus den Segen Gottes und versprechen ihre Mitwirkung in seinem Pacificationswerke.

Es war nun unschwer einzusehen und es ergibt sich auch aus der Vergleichung der verschiedenen Gutachten, daß das Baseler Judicium, welches die Unzweckmäßigkeit der vorgeschlagenen Mittel, besonders wenn sie auf einmal zur Anwendung kommen sollten, rügte, dem ganzen Pacificationswerke leicht hinderlich werden konnte.

Dies veranlaßte denn auch den Pfarrer Meyer, welcher Duräus auf seiner Rückreise von Schaffhausen nach Zürich begleitete, ihm den Rath zu ertheilen, sich um ein Judicium commune, das von allen Kirchen der evangelischen Cantone unterschrieben würde, zu bewerben. Denselben Wunsch äußerte zu gleicher Zeit Professor Lüthard gegen Stucki von Zürich. In der That noch vor der Rückkehr des Duräus von St. Gallen hatte Jener bereits ein solches abgefaßt. Es führt den Titel: „Judicium ecclesiarum et academiarum Helvetiae reformatorum de studio pacificatorio Venerandi et clarissimi D. Duraei" und enthielt folgende Vorschläge:

1) daß alle Prediger und Theologen in ihren Predigten und übrigen Verrichtungen der Sitte ihrer frommen Vorfahren gemäß (piorum suorum decessorum more) sich aller bitteren Worte gegen Andersdenkende enthalten und das Bekenntniß der Wahrheit und die Einheit des Geistes im Bande des Friedens festhalten sollen;

2) daß sie auch alle benachbarten evangelischen und befreundeten Staaten zu diesem Werke ermuntern sollen, damit das gegenseitige brüderliche Zutrauen unter den Gleichgesinnten wachse und sich befestige;

3) daß dies Friedenswerk der Fürbitte der evangelischen Kirchen empfohlen werde, und

4) daß auch in brieflichen Verbindungen mit anderen Kirchen Nichts solle versäumt werden, was zu diesem heilsamen Geschäfte ersprießlich sein könne.

Ebenso wurde eine sogenannte Declaratio abgefaßt, welche von den weltlichen Behörden ausging und den Titel führt: „Declaratio amplissimorum Helvetiae reformatae Magistratuum super negotio pacificatorio Rev. et clariss. D. Duraei."

Sowohl das Judicium commune als die Declaratio wurde nun an den Rath zu Basel gesandt mit der Bitte um die Unterschrift der Declaratio und Empfehlung des Judicium an den dortigen Kirchenconvent.

Während dieser Unterhandlung war aber der bisherige Antistes bereits auf seinem Sterbebette, und für ihn führte nicht nur wäh-

rend seiner Krankheit, sondern auch noch während eines mehr als einjährigen Interregnums Professor Joh. Buxtorf den Vorsitz im Kirchenrathe.

Von ihm verlangte nun der Rath ein Gutachten sowohl über die Declaratio als das vorgeschlagene Judicium commune, zu dessen Unterschrift er die Theologen Basels nach dem Wunsch von Zürich bewegen sollte. In dem ersteren tadeln sie den Ausdruck judicium unum imprimis omnium commune und verlangen, daß Nichts darin enthalten sein soll, was dem einen und dem anderen Ort präjudicirlich sein möchte und die schweizerische Kirche in diesem Geschäft zu weit obligire. Sie würden sich bestreben, jederzeit gute Correspondenz zu halten, wie der zweite Artikel verlange; sollte aber der Sinn darin liegen, daß sie mit und neben Duräo bei Andern helfen und das Geschäft als actores und mediatores anbringen, treiben und führen, so könnten sie sich nicht dazu verstehen, auf einer Achsel mit ihm zu tragen.

In dem Judicium commune rügen sie die Worte piorum decessorum more, da die Lutheraner sagen würden, das wäre seitens der Reformirten nicht beobachtet worden. Wie man ein Judicium commune abfassen könne ohne vorherige Besprechung und Uebereinkunft, wie weit man sich in die Sache einlassen wolle? Das Baseler Judicium habe die vorgeschlagenen Mittel unpracticabel genannt und gezeigt, durch wen und bei wem und wie das Werk sollte angebracht werden; dies alles werde in dem Judicium commune verschwiegen und eine Unterschlagung ihres Particular-Judicium's könnten sie nicht dulden. Aehnlich fiel auch die Antwort des Raths von Zürich aus: „Ob uns schon viel lieber gewesen wäre, D. Duräus hätte die löblichen Orte damit verschont, so wolle man dennoch die Declaratio genehmigen, wenn dieselbe so abgefaßt würde, daß weder die evangelischen Orte noch deren Theologen zu weit engagirt werden. Man möge erwarten, was andere reformirte Stände thun werden, und benachbarte evangelische Staaten zur Förderung dieses Werkes nur insoweit disponiren, quoties ansa dabitur ad idem propositum suscipiendum. Das Versprechen endlich: postremo ut in correspondentia super hac

re cum aliis pacificis religiose procuranda, fovenda et propaganda nihil, quod a nobis proficisci possit, negligatur, sollte man mit den Worten: „suo tempore et loco“ limitiren.

Am 20. Januar 1655 lief von Zürich ein neues Schreiben ein, worin die Anzeige enthalten war, daß Bern und Schaffhausen die Annahme des gemeinsamen Judicium's erklärt hätten, und enthielt zugleich eine neue und dringendere Aufforderung an den Rath zu Basel, den Beitritt der dortigen Theologen zu erwirken. Dabei wurden noch zehn Gründe in's Feld geführt, „warum die Herren Theologi zu Basel sich von den übrigen Kirchen, ein commune scriptum dem Herrn Duraeo einzuhändigen betreffend, nicht söndern sollen“, und unter denselben ganz besonders ein politischer, auf welches Gebiet übrigens die Züricher die Sache gern hinüberspielten, nämlich quia amicitiam Anglorum omnibus honestis modis ambiendi et retinendi urgentes habemus causas, hoc imprimis tempore, quo nova Pontificiorum Electorum et Principum et ipsius Caesaris liga magis magisque percrebescit.

Das von den Theologen neuerdings verlangte Gutachten über den Beitritt enthielt ungefähr dieselben Gründe und spricht das fernere Beharren bei ihrem Particular-Judicium aus. Herr Duräus, heißt es ferner darin, habe gespürt, daß wir in unserem Judicium aus seinem gefaßten Geleis geschritten, und er suche uns durch ein Universal-Judicium wieder darein zu leiten. In Bezug auf jenen politischen Grund äußern sie sich, der Name der englischen Republik und Kirche könne der Sache nur mehr „Ungunst“ bringen, besonders bei den Fürsten in Deutschland, welche dem abgelebten Könige zugethan waren. Am Schluß erbieten sie sich zur Abfassung eines Judicium commune, wie dasselbe von Basel könnte unterschrieben werden, und wirklich findet sich die Form eines solchen vor, worin die Mängel der von Duräus vorgeschlagenen Mittel gerügt und ganz besonders betont wird, daß, ehe man zur Anwendung derselben schreiten könne, ein allgemeiner Waffenstillstand (armistitium) erwirkt werden sollte.

Zum dritten Mal auf Zürichs Antrieb vom Rath angegangen,

führte die Baseler Geistlichkeit, in deren Namen Joh. Buxtorf, in einem weitläufigen Schreiben eine noch freiere Sprache. Nicht nur setzte sie Zweifel in die Echtheit der von Duräus vorgelegten Creditive Cromwell's und der englischen Academie, sondern auch überhaupt in das praktische Geschick dieses Mannes, der zur Förderung eines solchen Werkes nicht geeignet sei. Indem der Protector und der Name der englischen Kirche Vielen verhaßt sei und in der letzteren, weil ohne eine selbständige Confession, viel Confusion und Verwirrung herrsche, so sei es höchst bedenklich, nach dem Wunsche des Duräus sich mit ihnen zu verbinden und auf's engste zu vereinigen. Dieß hieße mit ihnen auf einer Achsel tragen. Wenn Zürich glaube, daß das Baseler Judicium, das, wie sie sagen, dem Protector viel Maß und Ordnung gebe, ihn leicht offendiren könnte, so sei dies ja geschehen per modum consilii et suasionis. Der Schluß lautet folgendermaßen: „Bleiben also nochmalen beständig und unveränderlich bei unserer gefaßten und Euer Gnaden neulich gegebenen Meinung, daß wir uns zu dem gemeinen von Zürich überschickten Judicio nicht verstehen können, in der unzweifelichen Hoffnung, Euer Gnaden werden unsere Resolution uns nicht alleinig nicht verargen, sondern Ihnen auch gnädigst belieben lassen."

Näheren Aufschluß über diese gereizte Stimmung der Baseler Theologen gibt uns der Umstand, den uns Duräus in seiner Relation mittheilt, daß nämlich dieses Andringen der Züricher durch ihn veranlaßt worden sei, da ihm doch von Allem, was vorging, Nichts bekannt war. Erst nach seiner Rückkehr von Bern wurde ihm jene gewechselten Schreiben vorgelegt und er war nicht wenig erstaunt, daß, da man nicht über die Sache selbst (de unione), sondern nur de modo rei proponendae verschiedener Ansicht war, dieß der Anlaß zu einem Zerwürfniß zwischen Zürich und Basel werden sollte. Er suchte daher die Sache wieder beizulegen und erhielt auch wirklich von Professor Buxtorf die beruhigende Zusicherung mit den Worten: In praesenti tuo negotio hactenus sincere et bona conscientia versati sumus et porro versabimur neque ex actionibus nostris aliter judicari vel sinistrae

inde (quasi negotio tuo minime faveremus) elici et praeter mentem nostram nobis injungi debent consequentiae etc.

Nach Empfang des von allen reformirten Kirchen der Schweiz (Basel ausgenommen) unterschriebenen Judicium commune reiste Duräus von Zürich ab und kam am 28. Mai nach Basel. Hier wurde ihm vom Magistrat ein Gegencreditiv an Cromwell zugestellt, dabei in Bezug auf ihn erkannt: „Solle mit den Theologicis geredet werden, Herrn Duraeum so bald wie möglich abzufertigen; man soll auch das Kostgeld für ihn bezahlen, wo es nicht lange währt.“

Indessen wurde noch den 4. Juni ein Convent gehalten, zu welchem auch Duräus eingeladen wurde. Bei diesem Anlaß verlangte er noch die Ansicht der Baseler über das Judicium commune und eine Schrift mit dem Titel: De correspondentia religiosa inter ecclesias instituenda, zu erfahren. Die Antwort wurde theils in zustimmendem, theils in ablehnendem Sinne ertheilt. Schließlich erklärt Duräus seine Zufriedenheit mit dem Erfolg seiner Arbeit in der Schweiz und warnt noch die Baseler Geistlichen auf's dringendste, sie möchten sich von Vorurtheilen frei erhalten und Gerüchten, die seine Thätigkeit in ein schiefes Licht stellen, keinen Glauben schenken, indem sein Zweck kein politischer, sondern ein rein theologischer sei — und er von Niemand eine Zustimmung verlange, die derselbe nicht mit gutem Gewissen geben könne. Auch bei den Lutheranern sei das in modo procedendi seine Regel, quod intra consultationis theologicae terminos omnis mea tractatio consistet nec unquam ad disputationem pertrahetur.

Hierauf verabschiedete sich Duräus von Basel und begab sich nach Deutschland, versehen mit einem im Namen aller evangelischen Orte unterschriebenen Empfehlungsschreiben an den Churfürsten von Brandenburg und der Pfalz, sowie an den Landgrafen von Hessen. Es findet sich nun in den Acten eine von Duräus selbst verfaßte Relation über seine Unionsversuche in Deutschland und in den Niederlanden, die günstigen Erfolg hatten. Befriedigt kehrte er im Jahre 1657 nach England zurück, wo indessen der im Jahre 1658 erfolgte Tod Cromwell's und die darauf eingetretene Re-

stauration auf einige Zeit seinen Bestrebungen bedeutende Hindernisse bereitete. Er benutzte indessen diese Zeit, um mit den englischen Kirchen in Amerika und Neu-England hierauf bezügliche Verbindungen anzuknüpfen, und hat von ihnen eine „zu diesem Werke sehr dienstliche“ Antwort erhalten. Vom Nachfolger Cromwell's mit einem Empfehlungsschreiben versehen, reiste er im Jahre 1661 wieder nach Deutschland, um nun sein Werk auch bei den Lutheranern zu beginnen. Erwähnung verdient das von Duräus veranstaltete Gespräch zwischen den Marburgischen Theologen einerseits und lutherischen Theologen zu Rintern andererseits, wobei allerdings auf Grund der Ausscheidung der Fundamentalartikel von den Nebenlehren eine Art Vereinigung zu Stande kam.

Von Straßburg aus, wo er mit dem lutherischen Theologen D. Dannhauer einen schweren Kampf zu bestehen hatte, wie denn überhaupt die Theologen dieser Stadt sich zu der lutherischen Confession bekannten, reiste er wieder in die Schweiz und zwar nach Zürich, um, wie er sich in einem Schreiben an den dortigen Magistrat ausdrückte, das ganze Geschäft in seinen Schooß zu werfen und ihn zu bitten, daß selbiger nach dem gewohnten gottseligen Eifer dasselbe mit den übrigen evangelischen Ständen und Orten beherzigen und ihr wohlweises Gutachten hierüber ihm großgünstig ertheilen wollen mit geneigtem Anerbieten, wo derselbe fernere Information des vorhabenden wichtigen Geschäftes halben begehrte, selbige mündlich abgeben zu wollen.

Hierauf richtete der Rath zu Zürich ein Schreiben an denjenigen zu Basel, worin er meldete: Duräus habe seit 1655 in dem Friedensgeschäft mit bekanntem Eifer gearbeitet, er sei nun wieder bei ihnen angelangt und suche auf's Neue die Unterstützung der hohen Regierungen nach, die bei dem günstigen Erfolg seiner Bestrebungen in Deutschland um so wünschenswerther sei. Das Schreiben schließt mit dem Wunsche: Der allmächtige Gott verleihe zu diesem Geschäft seinen fruchtbarlichen Beistand und Segen!

In Basel selbst war indessen durch die Wahl von Lukas Gernler an die oberste Pfarrstelle, der im Geiste Buxtorf's

fortfuhr, sich den Unionsversuchen des Duräus zu widersetzen, hierfür noch eine ungünstigere Wendung eingetreten.

In einem von den Theologen an den Rath eingegebenen Gutachten erklären sie, von dem vor acht Jahren überreichten Judicium nicht abgehen zu können; es sollte in dem ganzen Werke allmählich und staffelweise und auch nicht durch Theologen, sondern durch friedfertige Fürsten gehandelt werden. Der bisherige Erfolg bei den Lutheranern sei nur ein scheinbarer, indem Duräus sich nur mit den theologis Calixtinis besprochen habe, die aber den wahren Lutheranern ebenso verhaßt seien als die Calvinisten. Es habe ja der Churfürst seinen Theologen zu Heidelberg jede Conferenz mit Duräus untersagt. Es scheine endlich, als wolle derselbe, weil er keinen andern Herrn mehr habe, das ganze Geschäft in den Schooß der evangelischen Stände werfen und so an allen Orten im Namen und Autorität derselben gleichsam als ihr Abgeordneter dasselbe treiben und fortführen, was höchst bedenklich sei.

Diesem gemäß antwortete der Rath nach Zürich, daß man ihm darüber nichts weiter zumuthen möchte, indem man sich mit diesem Geschäft nicht mehr beladen werde.

Es wandte sich hierauf Duräus selbst an den Rath mit dem Vorschlag, zur Vermeidung eines unnöthigen Hin- und Herreisens an einem bestimmten Orte, als welchen er das Städtchen Brugg im Aargau bezeichnete, eine Versammlung von Abgeordneten der evangelischen Cantone, die mit hinlänglichen Instructionen versehen sein müßten, abzuhalten und die Frage in Berathung zu ziehen, was und in wie weit und auf welche Weise und Form man gesonnen wäre in diesem Geschäft zu handeln, damit man zu einer einmüthigen „Resolution" gelange. Auch läßt er den Gedanken durchblicken, daß man vielleicht diese Vereinigung mit den Lutheranern nicht auf Grund der Wittenberger Concordienformel bewerkstelligen könne.

Die Antwort der Theologen an den Rath erfolgte in ablehnendem Sinne, indem man weder die Zweckmäßigkeit noch die Nothwendigkeit einer solchen Conferenz einsehe, zu deren Veranstaltung

überdies Duräus ohne irgend ein amtliches Creditiv weder einen ordinären noch extraordinären Beruf habe. „Es ist nämlich zu besorgen“, so lautet die Antwort weiter, „man wurd schwerlich in solch Versamblung des Einen werden und sich einer satten Meinung vergleichen können, dann man gespürt, daß der Mann andere schon eingenommen; wurd alsdann spöttlich lauten, wenn man sagen müßt, man wäre zusammengekommen, die ganze evangelische Kirche zu vergleichen, und der vier Orten Theologen hätten sich nicht vergleichen können. Wir haben auch um so viel weniger Lust zu dieser Conferenz, weil, wann man sich einmal an diesen Mann lassen wird, man kein und nimmer sehen wird; dann er den Brauch hat, daß er nicht gleich anfangs sagt, was er will, sondern begehrt erstlich nur ein Geringes, und so er das hat, geht er je länger je weiter u. s. w.“

Zürich nahm den Gedanken des Duräus, auf Grund der Formula concordiae Wittenbergensis mit den Lutheranern zu traktiren, wieder auf und schrieb deshalb an den Rath zu Basel (das Schreiben datirt vom 25. September 1662). Aber auch darauf antworteten die Baseler in ablehnendem Sinne, da der Unterschied der beiden Confessionen nicht in Ceremonien und Mitteldingen bestehe, sondern auf wirklicher Contradiction in unterschiedlichen Glaubenspunkten beruhe. Wenn man einen Consensum in doctrina auf diesem Wege erzwingen wolle, da müßte jedweder Theil verstümmelt und ein gut Theil fallen gelassen werden, oder man müßte sich mit auf Schrauben gesetzten Worten behelfen. Jeder möge seinen besonderen sensum behalten und Niemand sollte zwei Feinde unter einem Teppich verbergen wollen.

Dabei erinnern die Theologen Basels an historische Thatsachen wie an die allzu große Nachgiebigkeit Martin Bucer's im Sacramentstreit (1536) und an die Art und Weise, wie man vor 90 Jahren (1580) mit Hülfe dieser Formula unter Simon Sulzer, damaligem Antistes, das Lutherthum in Basel einführen wollte, ferner an eine Aeußerung Calvin's (Schreiben Calvin's an Westphal): „Die Lutheraner zeigen einen solchen Haß gegen die Reformirten, daß sie eher mit Papisten und Türken Bruderschaf-

halten würden, als daß sie mit jenen auch nur einen Waffenstillstand eingehen würden", und ebenso an eine Aeußerung des Antistes Grynäus von Basel: „Wasser und Feuer lasse sich eher vereinigen als Reformirte und Lutheraner."

Schließlich bitten sie den Rath um die Mittheilung an Zürich, man möge sie von da aus nicht durch weiteres Andringen in diesem vergeblichen und unfruchtbaren Geschäft von ihren Berufsgeschäften abhalten.

Allerdings bemerkten auch die Baseler Theologen in eben erwähntem Schreiben: Duräus gehe mit Basel und Zürich politisch um, indem es ihm am Ende nur um „ein Collect" zu thun sei. Darüber, sowie daß die Geistlichkeit sich mit der Angelegenheit gar nicht befassen wolle, beschwerte sich Duräus in einem lateinisch abgefaßten Schreiben (datirt vom 10. December 1662) beim Rath zu Basel: „Etiamsi in negotio irenico clerus vester nihil quicquam agere velit .... me in Helvetiam venisse hoc fine, ut solis helveticarum ecclesiarum sumptibus et auctoritate negotium cum Lutheranis tractaretur."

Unterdessen hatte Duräus die Schweiz wieder verlassen und die reformirten und lutherischen Gemeinden in Deutschland besucht. Von Neu-Hanau aus knüpfte er die Correspondenz mit Professor Buxtorf auf's Neue an und beklagt sich, daß das Gerücht, als ob die Baseler Theologen dem Friedenswerk gänzlich abgeneigt seien, seinen Bestrebungen großen Eintrag thue. Er habe oft Anstand genommen, das Werk weiter zu führen; doch lege ihm sein Gelübde die Pflicht auf darin fortzufahren.

Ohne Zweifel war es der Wunsch, die völlige Zustimmung der Baseler Theologen zu erhalten, welcher ihn zum dritten Mal (1666) in diese Stadt führte. Obgleich er persönlich in den dortigen Convent eingeladen wurde und seine Sache warm vertheidigte, so waren seine Bemühungen dennoch von so geringem Erfolg, daß er später sich mit der Bitte an den Rath wenden mußte, ihm etliche Abgeordnete zu bezeichnen behufs einer näheren Verständigung in der Frage: quatenus concurrere velint cum ecclesiis tum helveticis, tum reformatis aliis in deliberationibus de

promovenda pace in genere et in specie de harmonia confessionum. Eine solche Verständigung sei um so dringender geboten, als dadurch allein die „Inconvenienzen“ beseitigt werden, welche sich nach seiner Abreise aus der Schweiz erheben könnten, besonders wenn er keine andere „Resolution“ erlangen könne, als die ihm bisher mitgetheilt worden sei.

So weit wir aus den Acten, namentlich aus einem Schreiben des Baseler Convents an die Züricher, entnehmen konnten, hat diese Zusammenkunft nicht stattgefunden und Duräus mußte unverrichteter Dinge Basel wieder verlassen.

Von Meisenheim aus, wo er sich eine Zeit lang aufhielt, richtete er ein neues Schreiben (datirt 10. Juni 1667) an den Rath zu Basel, worin er sich bitter über die zwei Doctoren Gernler und Zwinger beklagt, er halte sie für untüchtig, an diesem Friedenswerk zu arbeiten, sie hätten, wie ihm der Herzog zu Zweibrücken mitgetheilt, in seinem Lande, im Herzogthum Simmer, und anderswo die Gemüther präoccupirt; durch diese Zwei werde die Frucht seiner vieljährigen Arbeit verloren gehen. Vernehmen wir noch zum Schlusse, was Duräus über sie an den Prinz Victor Amadeus von Anhalt-Bernburg berichtete:

„Il y a deux docteurs en théologie à Bâle (Gernler et Zwinger), jeunes gens, qui ont des opinions singulières touchant la négotiation pacifique, qu'ils ont conçues de l'opiniâtreté des Luthériens académiques. Ils ont persuadé au magistrat de leur république, que l'affaire est impossible, d'autant que l'accord des églises luthériennes et des autres n'a jamais eu lieu en aucun endroit du monde. Ils empêchent leur magistrat de concourir avec les autres magistrats de la Suisse réformée, de vouloir autoriser leur ministère en chaque Canton, de considérer l'harmonie des confessions de la foi protestante, qui leur fut presentée en une assemblée de Députés à Bruck en Janvier 1666. Ceux de Zuric, de Berne et de Genève sont entièrement consentant à ma demande ..... Peut-être ces docteurs s'estiment-ils infaillibles .... Une de mes dissertations aurait du être

imprimée à Bâle. Le docteur Wetstein y avait consenti :omme doyen de la faculté, mais l'un de ceux-ci étant Recteur, supprima le livre de sa seule autorité, après que plusieurs exemplaires en avaient déja été vendus. Le magnifique Recteur ne voulait pas qu'un écrit contraire à son opinion fût imprimé ... Cette république (de Bâle) et l'église sont deux gouvernements différens, qui semblent être en état de crise, à cause des factions qui y sont. A quoi peut-être le premier chef du Ministère, qui gouverne es autres ecclésiastiques à la baguette contribue quelque chose" — etc.

Beiläufig bemerken wir, daß der hier angeführte D. Zwinger wahrscheinlich der nachmalige Professor Johannes Zwinger, ein Neffe Buxtorf's, war, welcher auch das Flagellum pontificiorum genannt wurde, — eine Notiz, welche wir Herrn Professor Ha-jenbach verdanken.

Fragen wir nun nach den Motiven, welche die Baseler Theo-ogen bewogen haben mochten, diesen Unionsversuch abzulehnen, so ag allerdings, wie auch der erst angeführte Gelehrte meint, dieses arte und von Mißtrauen geleitete Benehmen derselben im Geiste es Zeitalters und findet darin seine Entschuldigung. „Aber immer-in", äußert sich hierüber derselbe, „bleibt es auffallend, daß noch m Jahre 1662, als Duräus noch nicht alle Hoffnung aufgegeben aben mochte, der sogenannte Syllabus controversiarum erschien, ınd kaum kann man sich des Verdachts erwehren, daß die Ver-asser desselben, Buxtorf und Gernler, blos darum die Capitulation nit der lutherischen Kirche vermieden haben, weil sie schon da-nals im Stillen an diesem Bollwerk arbeiteten, wodurch sie sich ım die Befestigung des Basel'schen Zions verdient zu machen laubten."

Allein fragen wir weiter, was war denn wohl die Veranlassung ur Ausarbeitung dieses Syllabus controversiarum, in welchem ie streitigen Lehrpunkte gegen alle bekannteren Häretiker entweder ffirmativ oder negativ erörtert werden? Ohne Zweifel waren s die bitteren Erfahrungen, welche Basel unter Antistes Simon

Sulzer, der durch Transaction das Lutherthum einzuführen suchte, gemacht hatte, sowie die öfteren bedauerlichen Conflicte mit dem benachbarten Markgrafenland Baden, das dem lutherischen Bekenntniß huldigte. Denn daß Basel dem ferner gelegenen Zürich und Bern gegenüber in einer ausnahmsweisen Stellung sich befand, wird Niemand leugnen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Sargon und Salmanassar.

Von

D. Ed. Riehm.

Als ich aus Anlaß meiner Vorlesungen über Jesajas den Commentar des Herrn D. Delitzsch auf's Neue verglich, fiel mir (S. 236) die Bemerkung auf: „Es kann jetzt als feststehendes Ergebniß der Denkmalforschung gelten, daß Sargon der Nachfolger Salmanassar's war." In einer Note ist noch der Satz beigefügt: „Von Identificirung Sargon's mit Salmanassar kann hiernach keine Rede mehr sein." Die Bestimmtheit, mit der diese Angabe gemacht ist, veranlaßt mich, meine durch die neueren Publicationen von Oppert und Rawlinson in keiner Weise erschütterte, entgegengesetzte Ansicht hier kurz zu begründen.

Der Name des assyrischen Königs Sargon kommt bekanntlich, außer der Stelle Jes. 20, 1, im A. T. nirgends vor, und ebensowenig nennt ihn einer der alten Geschichtschreiber, welche uns von assyrischen Königen Kunde geben. Dagegen wird sein Feldherr Tartan, den er gegen Asdod sandte, noch 2 Kön. 18, 17 als Feldherr Sanherib's erwähnt.

Es ist daher sehr begreiflich, daß die jüdische Ueberlieferung, — wie sie schon von Hieronymus und in dem Seder Olam, c. 23 (S. 64 der Ausg. von Joh. Meyer, Amsterd. 1699) bezeugt,

und von Raschi, Aben Esra (der jedoch zu dem Namen Sanherib's vorsichtig ein אוֹ אַחֵר beifügt) und D. Kimchi vertreten ist, — Sargon mit Sanherib (der nach Hieronymus sieben, nach Kimchi acht verschiedene Namen geführt haben soll) identificirte, und die Expedition gegen Asdod in das vierzehnte (oder auch in das zwölfte) Regierungsjahr Hiskia's verlegte. Diese Annahme blieb bei den älteren christlichen Commentatoren die herrschende, und ist z. B. noch durch Calvin, Grotius, Piscator, Jac. Usher (in den Annales V. et N. T.), J. H. Michaelis u. A., zuletzt von Keil (BB. d. Kön., S. 461) vertreten. — Daneben kam, wie es scheint zuerst durch Marsham und Perizonius, die Ansicht auf: Sargon sei vielmehr mit Assarhaddon zu identificiren, wofür namentlich geltend gemacht wurde, daß der Name dieses Königs in Tob. 1, 21 Σαχερδονός oder nach anderer Lesart Σαχερδάν (Cod. Alex.) und in der syrischen Uebersetzung Sarchedonsur laute. Für sie haben sich z. B. Clericus, Kalinsky (Vaticinia Chabacuci et Nachumi etc. Breslau 1748) und J. D. Michaelis entschieden. — Beide Ansichten sind schon von Vitringa ausreichend widerlegt worden; dagegen begründet er die Annahme, Sargon sei mit Salmanassar identisch, und die Expedition gegen Asdod falle in das zweite Jahr nach Eroberung Samariens, das siebente Regierungsjahr Hiskia's. Als seine Vorgänger nennt er Sanctius (Comm. in prophetas majores et minores Mog. et Lugd. 1615 et 1619) und Jungmann (Proph. Dan., Cassel 1681), und ihm schloß sich namentlich Eichhorn, auch W. Hupfeld (De rebus Assyr., p. 51) an. — Indessen schien es doch am nächsten zu liegen, Sargon von den sonst genannten assyrischen Königen zu unterscheiden (was schon Aben Esra sich offen gehalten hatte); dann aber konnte er nicht der Vorgänger, sondern nur der Nachfolger Salmanassar's und der Vorgänger Sanherib's sein, wie schon in den Annotations upon all the books of the O. and N. T. (London 1657) von Gataker nachgewiesen, und von Seb. Schmidt (1693) am wahrscheinlichsten befunden wurde. Auch Vitringa erwähnt diese Ansicht als eine mögliche, wendet aber ein, daß die Zwischenzeit zwischen Salmanassar und Sanherib gar zu kurz sei, und daß in der Stelle Tob. 1, 15

Sanherib ausdrücklich als Sohn und Nachfolger Salmanassar's bezeichnet werde; daß der dort erwähnte Ἐνεμεσσάρ oder Ἐνεμασσάρ Salmanassar ist, kann keinem Zweifel unterliegen a), und so würde diese Stelle in der That einen entscheidenden Beweis für die Ansicht Vitringa's abgeben, wenn dem Buche Tobi in historischen Dingen eine gewichtige Autorität zukäme. Aber schon Vitringa hat mit Recht beigefügt: etsi pondus hujus auctoritatis non sit grave. Es ist daher nicht zu verwundern, daß sich die Ansicht Gataker's, trotz dieser, zudem meist ignorirten Instanz, seit Ende des vorigen Jahrhunderts eines fast allgemeinen Beifalls erfreute (Hensler, Paulus, Gesenius, Winer, Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Umbreit, Hendewerk, Meier, Ewald, Knobel u. A.). Man nahm ziemlich allgemein an, daß Sargon einige Jahre lang in der Zeit zwischen der Zerstörung Samariens und der Thronbesteigung Sanherib's regiert habe, etwa von 718—715 oder von 716—713.

In ein ganz neues Stadium ist die Verhandlung über diese Frage seit der Wiederaufdeckung der Palastruinen Ninive's und der wenigstens theilweisen Entzifferung der zahlreichen dort gefundenen assyrischen Keil-Inschriften getreten. Die Person des assyrischen Königs Sargon trat in das helle Licht der Geschichte. Er erwies sich als der Vorgänger und Vater Sanherib's und als der Erbauer des prachtvollen Palastes von Khorsâbâd an der Nordostecke Ninive's; und zahlreiche Inschriften dieses Palastes versprachen vollständigen Aufschluß über die Geschichte seiner Regierung. Allerdings unterliegen die bisherigen Entzifferungsversuche im Einzelnen noch sehr gegründeten Bedenken. Als gesichertes Ergebniß derselben darf man aber, ohne in Leichtgläubigkeit zu verfallen, betrachten: daß der Name des Königs Sargana, Sargina oder Sar-kin (Sarkien) lautet, daß er ein Emporkömmling und Begründer einer

---

a) Wenn Jules Oppert in seiner noch öfter zu erwähnenden Schrift: Les inscriptions assyriennes des Sargonides et les Fastes de Ninive, Versailles 1862, p. 9 in Enemessar den Namen des Generals finden will, welcher den in Ninive anerkannten rechtmäßigen Nachfolger Salmanassar's entthront, und als König den Namen Sargon angenommen habe, so ist dies nur eine von den leicht hingeworfenen und nicht gehörig erwogenen Behauptungen, deren in diesem Buche manche vorkommen.

neuen Dynastie war, daß er (nicht 3 oder 4, sondern) mindestens 15 Jahre regiert[a]) und in dieser Zeit viele kriegerische Expeditionen, besonders gegen Elam, Babylonien, Armenien, Syrien, Philistäa und Aegypten unternommen hat, und daß er sich namentlich auch der Gefangenführung der Israeliten und der Zerstörung Samirina's d. i. Samariens rühmt[b]). — Gerade über das Verhältniß Sargon's zu Salmanassar aber gaben die Inschriften keinen klaren, ausdrücklichen Aufschluß; denn der Name Salmanassar's wurde als Königsname in der hier in Betracht kommenden Periode der assyrischen Geschichte auffallenderweise in den Inschriften nirgends entdeckt. Man war also in Bezug auf diese Frage auf Folgerungen und Combinationen angewiesen. Diese fielen Anfangs so aus, daß die Ansicht Vitringa's wieder zu Ehren zu kommen schien. Schon Rawlinson hatte sich dafür ausgesprochen, daß Sargon und Salmanassar ein und dieselbe Person sein müsse[c]). Sehr einleuchtend ist dann diese Ansicht von Joh. Brandis begründet worden[d]); und auf ihn gestützt hat sie Marcus von Niebuhr (Geschichte Assur's und Babel's, S. 37. 129 ff. 160) als „wohl kaum einem Zweifel unterliegend" bezeichnet. „Nachdem" — sagt er — „diese Identität in älterer und neuerer Zeit vielfach behauptet worden, kann man bei dem jetzigen Stande der Forschung sie als sicher ansehen, bis die Inschriften-Lesung das Gegentheil mit Gewißheit ergibt." [e]) Dagegen

a) Nach Oppert zuerst 4 Jahre vor und dann 15 Jahre nach seiner allgemeinen Anerkennung, von 721—702; vgl. a. a. O., S. 1. 7. 18 f. 20.

b) Fast unbegreiflich ist, wie Knobel noch im Jahre 1861 (in der dritten Auflage seines Commentars zu Jesajas) von der Möglichkeit reden konnte, daß סַרְגוֹן in Jes. 20, 1 durch irgend ein Abschreiberversehen aus שַׁלְמַן (Hos. 10, 14) entstanden sei. Sind ihm die Entzifferungen der assyrischen Inschriften unbekannt geblieben, oder hat er denselben allen und jeden Glauben versagt?

c) In dem Journal of the Asiatic Soc. XII, 2, p. 419 (vgl. Allg. Zeitung 1852, Nr. 105, Beil. S. 1675, und Münchener Gelehrte Anzeigen 1850, Nr. 83).

d) Joh. Brandis: Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften (Berlin 1856), S. 48 ff. 53.

e) Schon vor Brandis hatte sich D. Strauß (Nahumi Vaticinium [1853],

hat Jules Oppert wieder die Ansicht geltend gemacht, Sargon sei vielmehr für Salmanassar's Nachfolger zu halten; und in augenfälliger Abhängigkeit von seiner in der schon angeführten Schrift enthaltenen Ausführung ist ihr auch Rawlinson jetzt beigetreten [a]). Es fragt sich nun, ob es Oppert gelungen ist, die für die Identität Sargon's und Salmanassar's geltend gemachten Gründe zu entkräften? ob er haltbare Gründe für seine Ansicht beibringt? und ob diese wirklich als „Ergebniß der Denkmalforschung“ und zwar als ein „feststehendes“ zu betrachten ist?

Es sind vier Gründe für jene Identität geltend gemacht, die wir als besonders gewichtig hier näher in Betracht zu ziehen haben:

1) Als Vorgänger Sanherib's nennt das A. T., von Jes. 20, 1 abgesehen, nur Salmanassar, während die assyrischen Inschriften Salmanassar gar nicht erwähnen, dagegen den Vorgänger und Vater Sanherib's immer Sargon nennen; beide Namen scheinen also dieselbe Person zu bezeichnen. — In Betreff dieses Punktes ist die Denkmalforschung inzwischen zu keinem anderen, auch nur einigermaßen zuverlässigen Ergebniß gelangt. Allerdings fanden die Assyriologen mehrere Könige, welche den Namen Salmanassar führen; allein sie gehören sämmtlich früheren Perioden der assyrischen Geschichte an [b]). Dagegen ist ein Salmanassar, der von 726—721 regiert hätte (nach Rawlinson der vierte, nach Oppert der fünfte dieses Namens), auch jetzt in den Inschriften noch nicht entdeckt worden. Zwar will Oppert (a. a. O., S. 9) in einem Namen, der sich nach dem sechzehnten Namen Tiglatpilesar's findet, und den Rawlinson zweifelnd Bil-kas-bilussar las, Salmanassar

---

p. LV, No. 6) dafür ausgesprochen. Auch M. Duncker und neuerdings Keil (Bibl. Comm. über die Bücher der Könige [1865], S. 305) haben sich zu dieser Ansicht bekannt.

a) George Rawlinson: The five great Monarchies of the ancient eastern world, vol. II (London 1864), p. 401 sqq. 406 sqq.

b) Nach Rawlinson regierte Salmanassar I. von 1290—1270, Salmanassar II., dem die Israeliten unter Jahua d. i. Jehu, dem Sohn Khumri's d. i. Omri's, Tribut entrichtet haben (a. a. O., S. 364 f.) von 859—824, Salmanassar III. von 781—770. — Oppert bezeichnet jenen Salmanassar II. als den III. und läßt ihn von 899—870 regieren, Salmanassar IV. aber von 822—814 (a. a. O., S. 6 u. 15 f.).

erwähnt finden; aber er gewinnt dieses Resultat nur durch die Annahme, daß die betreffende Keilgruppe eine ideographische, keine phonetische sei, d. h. auf einem Wege, der zwar bei der Entzifferung der Eigennamen, wie es scheint, öfter eingeschlagen werden muß, der aber auch der Willkür am meisten Spielraum läßt, und — wenn andere Belege fehlen — nur zu den unsichersten und unzuverlässigsten Ergebnissen führt [a]). Es wird daher dieser Entdeckung kein höherer Werth zugestanden werden können als derjenigen, welche früher de Saulcy gemacht zu haben glaubte, der den Namen Salmanassar als Beinamen Sargon's gefunden haben wollte. Jedenfalls ist sie nicht geeignet, jenen ersten Grund für die Identität Sargon's und Salmanassar's zu entkräften.

2) Derselbe gewinnt aber erst durch den zweiten sein volles Gewicht. Nach den Inschriften hat Sargon mindestens 15 Jahre lang regiert. Nun hat nach 2 Kön. 18, 10 ff. (vgl. 17, 5 f.) Salmanassar im vierten Jahre Hiskia's Samaria zu belagern begonnen, und im sechsten Jahre Hiskia's wurde die Stadt erobert; in sein vierzehntes Jahr fällt aber nach 2 Kön. 18, 13 die Expedition Sanherib's gegen Juda und Jerusalem. Sehen wir nun auch vorläufig davon ab, ob Salmanassar selbst Samaria auch erobert hat, und bringen wir auch nicht in Rechnung, daß das vierzehnte Jahr Hiskia's schon das dritte Sanherib's ist, jedenfalls fehlt zwischen dem Anfang der Belagerung Samariens und der Expedition Sanherib's die Zeit, um eine 15 jährige Regierung Sargon's unterzubringen; es muß also Sargon und Salmanassar identisch, und jenes der von dem Könige selbst geführte Name, dieses dagegen der Name, unter welchem er den Juden gemeiniglich bekannt war, gewesen sein. Hält man die gerade hier nicht dem geringsten kritischen Verdacht unterliegende biblische Chronologie fest, so scheint diese Folgerung unausweichlich zu sein. Wie hilft sich nun Oppert? Nach ihm hat Salmanassar V. von 726—721, Sargon von 721 — 702 und Sanherib von 702 — 680 regiert. In dieser tiefen Herabrückung des Regierungsanfanges Sanherib's folgt er Hincks, indem er sich mit diesem darauf stützt, daß nach

a) Vgl. Brandis a. a. O., S. 25 ff.

dem Zeugnisse der Inschriften Sanherib schon auf seinem ersten Feldzuge Belib als König in Babylonien eingesetzt, dieser aber nach dem ptolemäischen Kanon von 702—699 regiert hat [a]). Nach der biblischen Chronologie zog aber Sanherib schon im vierzehnten Jahre Hiskia's gegen diesen, d. i. im Jahre 711; er müßte also schon 713 den Thron bestiegen haben. Oppert verschmäht nun das früher versuchte bedenkliche Auskunftsmittel [b]) einer Berichtigung der biblischen Chronologie durch Reduction der (55) Regierungsjahre Manasse's (2 Kön. 21, 1), will jene vielmehr als richtig festgehalten wissen. Dagegen will er sich durch die Annahme helfen: es falle zwar die Erkrankung und Wiedergenesung Hiskia's und die Gesandtschaft Merodach-Baladans in das vierzehnte Jahr Hiskia's (vgl. 2 Kön. 20, 6), die Expedition Sanherib's dagegen erst in sein neunundzwanzigstes, d. i. sein letztes Regierungsjahr, und demgemäß hätten auch die Capitel Jes. 38 u. 39 ihre Stelle ursprünglich vor Jes. 36 u. 37 gehabt (a. a. O., S. 10 Anm.), also auch 2 Kön. 20, 1—19 vor 2 Kön. 18, 13 bis 19, 37. Gewiß ein kühner Gewaltstreich! und dabei so leicht ausgeführt, als ob er ganz unverfänglich wäre! Aber wer — außer Rawlinson, der auch hier der Autorität Oppert's sich beugt und nur statt des neunundzwanzigsten Regierungsjahres Hiskia's das siebenundzwanzigste vorzieht (a. a. O., S. 434) — wird sich das chronologische Datum in 2 Kön. 18, 13 = Jes. 36, 1 so leichthin wegcorrigiren lassen? Bedürften diese Behauptungen überhaupt einer Widerlegung, so wäre auf 2 Kön. 20, 6 = Jes. 38, 6 hinzuweisen, wonach die dem kranken Hiskia gegebene Verheißung sich auf's unzweideutigste auch auf die Jerusalem von dem Heere Sanherib's drohende Gefahr bezog. — Hält man die Annahme, daß Sanherib erst 702 den Thron bestiegen hat, durch die Combination der den Regierungsantritt Belib's auf das Jahr 702 fixirenden Angabe des ptolemäischen Kanons und der Inschriftennachricht, daß Sanherib schon auf seiner ersten Expedition Belib

a) Auch Brandis (a. a. O., S. 44—47) kam nach Hincks, aber unabhängig von ihm, zu diesem Ergebniß. Vgl. auch S. 73 f.

b) Niebuhr: Kleine Schriften I, 208 Anm. Brandis a. a. O., S. 46.

als König Babyloniens eingesetzt habe, für gesicherter als die ausdrücklichen und miteinander in vollem Einklang stehenden chronologischen Daten der Bibel, so bleibt in der That kein anderer Ausweg möglich als die Reduction der Regierungsjahre Manasse's. Wir können nun hier die Frage unentschieden lassen, ob dieselbe wirklich vorzunehmen ist [a]); denn auch wenn Sanherib erst 702, und Hiskia, dessen vierzehntes Jahr mit dem dritten Sanherib's zusammenfällt, demzufolge erst 713 den Thron bestiegen hätte, so würde damit daran gar nichts geändert, daß Salmanassar im vierten Jahre Hiskia's die Belagerung Samaria's begann (also nach dieser Berechnung im Jahre 710), und Sanherib in Hiskia's vierzehntem Jahre seine Expedition gegen Juda und Jerusalem unternahm (also nach dieser Berechnung im Jahre 699), und daß somit zwischen beiden für eine mindestens 15jährige Regierung Sargon's die Zeit fehlt. Darum eben haben sich Oppert und Rawlinson zu jenem halsbrecherischen Auskunftsmittel entschlossen. Es ist also keineswegs ein Ergebniß der Denkmalforschung, sondern ein an dem biblischen Bericht verübter kritischer Gewaltstreich,

a) Kann man sich zu ihr nicht entschließen, und hält man demgemäß das Jahr 713 als das Jahr der Thronbesteigung Sanherib's fest, so bleibt nichts übrig, als entweder das durch den Ptolemäischen Kanon dargebotene Datum für den Regierungsantritt Belib's oder die Richtigkeit der Entzifferung der Inschriftennachricht vorerst noch in Frage zu stellen. Letztere ist allerdings von den verschiedensten Seiten her (auch schon von Brandis) anerkannt und daß der Feldzug Sanherib's nach Babylonien, in welchem Merodach Baladan besiegt und Belib eingesetzt worden sein soll, in den Anfang der Regierung Sanherib's fällt, scheint dadurch gesichert, daß seine auf einem Thoncylinder stehenden Annalen mit dem Bericht über diese Expedition *beginnen*. Auch scheint es sich dadurch zu bestätigen, daß ihn nach seiner dritten Expedition gegen Syrien, in welcher der Conflict mit Hiskia eine Episode bildet, die vierte wieder nach Babylonien führte, wo er den abtrünnig gewordenen Belib gefangen nahm, und seinen Sohn Assurnadin (Assarhaddon) zum Vicekönig machte; denn diese Inschriftennachrichten stimmen auffallend überein mit den Nachrichten des Berosus und mit der Angabe des Ptolemäischen Kanon, daß Belib 3 Jahre regierte und daß auf ihn Aparanadios oder Aparranadisos (worin man längst unter Vergleichung des Osnappar in Esra 4, 10 eine andere Namensform für Assarhaddon erkannt, oder geradezu Assaranadinos emendirt hat) folgte.

mittelst dessen sie dieses Argument für die Identität Sargon's und Salmanassar's entkräften wollen.

3) Der dritte Grund für dieselbe ist: Nach den biblischen Nachrichten hat Salmanassar Samaria belagert und erobert; und auf den Inschriften des Palastes von Khorsâbâd rühmt sich Sargon, Samirina erobert und das Beth-Khumri (Haus Omri's) in die Gefangenschaft geführt zu haben. — Oppert will nun beiden Nachrichten durch die Annahme gerecht werden: Salmanassar habe allerdings die Belagerung Samariens begonnen, sei aber vor Samaria gestorben, worauf sein in Ninive anerkannter legitimer Nachfolger [a]) durch den Tob. 1, 15 genannten General Enemessar entthront worden sei, welcher als König den Namen Sargon angenommen habe; dieser erst habe Samaria erobert, und sei 4 Jahre nach der Usurpation der Herrschaft als König allgemein anerkannt worden (a. a. O., S. 8f. 19f.). — Ganz ähnlich nimmt jetzt auch Rawlinson (a. a. O., S. 404ff.) an, daß Salmanassar die Belagerung Samariens zu keinem glücklichen Ende geführt habe, und daß seine längere Abwesenheit von der Hauptstadt, welche diese Unternehmung, sowie die gleichzeitige gegen Tyrus, mit sich brachte, verhängnißvoll für ihn geworden sei, indem Sargon sie zur Usurpation des Thrones benutzte; dieser habe dann in seinem ersten Regierungsjahre Samaria erobert. — Es ist nun aber immer ein äußerst bedenkliches Verfahren: wenn ein und dasselbe Ereigniß in zwei verschiedenen Quellen berichtet ist, um einer Differenz in einem einzelnen Punkte (hier die verschiedene Angabe des assyrischen Königsnamens) willen durch Combination eine dritte, von beiden urkundlichen Nachrichten verschiedene Darstellung des Verlaufs der Begebenheiten herzustellen, und diese für die geschichtliche auszugeben; jedenfalls ist nach den sonst gültigen Grundsätzen

---

a) Er soll nach Oppert (S. 7) Ninip-Iluya geheißen haben. Wie wenig verläßlich diese Angabe sein kann, vermag auch der Laie in der Keilschriftentzifferung zu ermessen, wenn er bedenkt, daß die ganze Geschichte von dem vor Samaria erfolgten Tode Salmanassar's zugestandenermaßen nicht aus den Inschriften erhoben ist, sondern auf bloßer Combination beruht, ja daß auch nur eine Erwähnung dieses Salmanassar in den Inschriften äußerst zweifelhaft ist.

kritischer Geschichtsforschung in einem solchen Falle die Annahme bei weitem vorzuziehen, daß die nur einen einzelnen Punkt betreffende Differenz auf eine Verschiedenheit nicht in den geschichtlichen Thatsächlichkeiten, sondern nur der Ueberlieferung zurückzuführen ist. — Wir könnten in unserm Falle nur dann anders urtheilen, wenn auch der alttestamentliche Bericht irgend eine sichere Spur davon enthielte, daß die Eroberung Samariens nicht schon Salmanassar, sondern erst seinem Nachfolger gelang. In der That will Oppert eine solche gefunden haben. Sie soll darin bestehen, daß zwar Salmanassar in 2 Kön. 18, 9 ausdrücklich genannt ist als Belagerer Samariens, daß es aber dann in V. 10 weiter heißt: „und sie nahmen es ein" (וַיִּלְכְּדֻהָ), womit die Eroberung nicht ihm, sondern seinem Heere zugeschrieben werde, wie denn auch in V. 11 die Gefangenführung der Bewohner des Zehnstämmereichs nur überhaupt dem König von Assyrien, nicht Salmanassar insbesondere zugeschrieben wird. Herr D. Delitzsch erkennt diese Bemerkung als eine wohlgegründete an. Allein, wenn man auch zugeben mag, daß in ihr eine Möglichkeit aufgezeigt ist, ohne mit den biblischen Nachrichten in Widerspruch zu treten, die Oppert'sche Combination zu vollziehen, Beweiskraft kann ihr in keiner Weise zugestanden werden. Wir wollen kein besonderes Gewicht darauf legen, daß es nur die überlieferte Aussprache des Wortes וילכדה ist, auf welche Oppert sich stützt, und daß man ebenso gut וַיִּלְכְּדָהָ aussprechen könnte. Aber offenbar wird von ihm aus dem so natürlichen und leicht sich darbietenden Subjectswechsel eine viel zu weit gehende Folgerung gezogen, zumal ein wirklicher Gegensatz zwischen Salmanassar und seinem Heere durchaus nicht angedeutet ist, und ein Subjectswechsel ganz gleicher Art auch anderwärts vorkommt (vgl. Jos. 10, 34 f. 36 f. 2 Chron. 22, 9, auch 4 Mos. 21, 32). — Vollends unhaltbar erscheint aber die Annahme, jenes „sie nahmen ein" solle andeuten, daß Salmanassar Samarien nicht mehr selbst erobert habe, wenn man die Parallelstelle 2 Kön. 17, 1—6 vergleicht, wo keinerlei derartige Andeutung zu finden, vielmehr einem und demselben assyrischen Könige die dreijährige Belagerung und die Eroberung zugeschrieben ist (V. 5 u. 6 vgl. V. 3, wo derselbe Salmanassar genannt ist). — Das Ein-

ige, worauf sich die Ansicht Oppert's wirklich stützen, und was nan gegen obiges drittes Argument für die Identität Sargon's ind Salmanassar's geltend machen kann, ist die Angabe, daß nach en Inschriften Sargon schon auf seinem ersten Feldzuge Sa-naria eingenommen zu haben sich rühme (Oppert a. a. O., 5. 8. 19; Rawlinson a. a. O., S. 406). Allein es ist sehr u bezweifeln, daß wir hier ein gesichertes und „feststehendes Er-ebniß der Denkmalforschung" vor uns haben. Denn alle Angaben ber die Inschriften, welche die Wände des Palastes Sargon's als rläuterung zu den Basreliefs bedecken, stimmen darin mit ein-nder überein, daß in denselben zuerst über einen Feldzug des önigs gegen Elam berichtet ist, dessen siegreicher Ausgang auch e Unterwerfung der Chaldäer herbeiführte [a]). Da erscheint es enn schwer glaublich, daß der Zug gegen Samarien und die Ein-ahme der Stadt ebenfalls schon dem ersten Feldzug zugehören soll. nd der Zweifel an der Richtigkeit dieser Angabe wird noch da-urch verstärkt, daß sowohl nach Oppert (S. 23) als nach Raw-nson (S. 410) Samaria wieder erscheint unter den Verbündeten ahubid's oder Ilubid's, des Königs von Hamath, gegen welchen argon seinen zweiten Feldzug unternommen, und den er in einer chlacht bei Khar-khar (nach Rawlinson: eine von den Städten, e den Namen Aroer trugen) besiegt haben soll. — Ich kann aher nicht umhin, auch diesen Grund für die Identität Sargon's ıd Salmanassar's als noch unwiderlegt anzusehen.

4). Eine Bestätigung derselben fand man endlich auch noch darin, ıß nach Menander (bei Jos. Antt. IX, 14, 2) Salmanassar's ste Expedition gegen Phönicien, welche die Unterwerfung aller ɔönicischen Städte, mit Ausnahme von Inseltyrus, herbeiführte, ırch eine Sendung Salmanassar's zu den Kittiern, die sich gegen n tyrischen König Eluläus empört hatten, und von diesem wieder ıterworfen worden waren, vorbereitet wurde [b]), zusammengehalten

a) Vgl. Brandis, S. 51; Oppert selbst S. 19 u. 21; Rawlinson, S. 409 f.

b) Das ἐπὶ τούτους πέμψας ist schwerlich von einer kriegerischen Expedition nach Cypern zu verstehen (Brandis, S. 53; Niebuhr, S. 161;

mit dem Umstand, daß auf dem Boden des alten Kittion ein jetzt in Berlin befindliches Standbild Sargon's mit einer langen Inschrift gefunden worden ist. Da kein Zweifel darüber ist, daß dies Standbild wirklich Sargon darstellt, und da Salmanassar der einzige assyrische König ist, von welchem eine Verbindung mit den Kittiern oder eine Expedition dahin gemeldet wird, so scheint allerdings die Identificirung beider auch durch dieses merkwürdige Zusammentreffen empfohlen. Von größerer Wichtigkeit aber ist, daß die kurze Regierungszeit, welche Oppert und Rawlinson Salmanassar lassen, nicht ausreicht, um darin die beiden von Menander erwähnten phönicischen Expeditionen desselben unterzubringen; denn nach dem glänzenden Seesieg der Inseltyrier wurden diese 5 Jahre lang durch assyrische Wachtposten verhindert, sich aus dem Flusse (Leontes) und den Wasserleitungen Trinkwasser zu holen; die Regierungszeit Salmanassar's aber soll im Ganzen nur 5—6 Jahre (726—721) gedauert haben. — Rawlinson (S. 405 f.) legt sich nun die Sache so zurecht: Salmanassar's zweite phönicische Expedition falle in dieselbe Zeit wie die Unternehmung gegen Samaria, und die 5jährige Absperrung der Inseltyrier vom Festlande habe sich, wie die Belagerung Samariens, noch bis in das zweite oder dritte Jahr seines Nachfolgers erstreckt. Das Standbild Sargon's aber sei erst viel später, im Jahre 708 oder 707, in welchem die Cyprier diesem Könige Huldigungsgaben gesandt hätten, dahin verbracht und dort aufgestellt worden (S. 420 f.). Indessen, von anderem abgesehen, weder in dem Berichte Menander's, noch in dem, was Josephus beifügt, findet sich irgend eine Spur, die darauf hindeutete, daß inzwischen ein Herrscherwechsel stattgefunden hatte; und daher hat Oppert gewiß wohl daran gethan, einen anderen Weg

---

Delitzsch zu Jesaj., S. 266); denn zu einer solchen wäre eine Flotte erforderlich gewesen, an der es den Assyrern fehlte, weshalb sie ihnen auch bei der Unternehmung gegen Inseltyrus von den übrigen Phöniciern gestellt werden mußte. Man hat vielmehr an eine Gesandtschaft zu denken, welche die Kittier wieder aufwiegeln, ihnen gegen Anerkennung der assyrischen Hoheit den Schutz des assyrischen Königs anbieten und ein Einverständniß zu gemeinsamen Operationen gegen Eluläus herstellen sollte. Die Emendation Rawlinson's (S. 405) ἐπὶ τοῦτον ist nicht hinreichend motivirt.

zur Lösung der Schwierigkeit einzuschlagen. Nach ihm (S. 19) hat nicht Salmanassar, sondern Sargon die Expedition gegen Inseltyrus unternommen, und der Anfang jener 5jährigen Absperrung der Tyrier vom Lande fällt in die Zeit nach der Eroberung Samariens und an das Ende seines oben erwähnten gegen den König von Hamath gerichteten zweiten Feldzuges. Außerdem erwähnt er für das Jahr 708 einen besonderen Feldzug Sargon's (seinen dreizehnten) gegen Cypern. — In der That nennt Menander in seinem Berichte den assyrischen König nicht mit Namen; denn den Namen *Σαλμανασάρ* vor *ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεύς* hat Joseph Scaliger in den von ihm als Anhang seiner Schrift De emendatione temporum (Genf 1629) herausgegebenen Veterum Graecorum fragmenta selecta nur aus der lateinischen Uebersetzung Rufin's in den griechischen Text herübergenommen; und wie wenig Rufin in solchen Dingen verläßlich ist, ist aus seinem willkürlichen Verfahren mit dem Texte des Eusebius bekannt genug [a]); mit Recht ist darum jener Name in die Ausgaben der Werke des Josephus nicht aufgenommen worden [b]). Der Bericht Menander's, für sich

---

a) In Fl. Josephi Opera quaedam Ruffino presbytero interprete etc. (Basileae 1524), p. 279 lautet die Stelle: „contra quos denuo Salmanasar Assyriorum rex insurgens cunctam Phoenicem invasit“; und Scaliger selbst bemerkt (a. a. O., S. 46): „Nomen Salmanasari quod a Graeco aberat, huc ex fuga retraximus indice Ruffino.“ Ohne Zweifel ist sowohl Rufin als Scaliger zur Einfügung des Namens durch die Worte des Josephus *τὸ δὲ ὄνομα τούτου τοῦ βασιλέως ἐν τοῖς Τυρίων ἀρχείοις ἀναγέγραπται* bestimmt worden, da dieselben sich auf *ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεύς* im vorhergehenden Sätzchen zu beziehen scheinen, und daher eine Erwähnung des Namens des assyrischen Königs erwarten lassen. Indessen läßt der angeschlossene erläuternde Satz *ἐστράτευσε γὰρ ἐπὶ Τύρον βασιλεύοντος αὐτοῖς Ἐλουλαίου* (Rufin: Hylyseus oder Helisaeus) und der Anfang des Citats aus Menander: *Καὶ Ἐλουλαῖος ὄνομα ἐβασίλευσεν ἔτη τριάκοντα ἕξ* keinen Zweifel darüber, daß jener Schein nur auf der nachlässigen Ausdrucksweise des Josephus beruht, und daß jene Worte auf den Namen nicht des assyrischen, sondern des tyrischen Königs, zu dessen Zeit die Expedition stattfand, zu beziehen sind.

b) Er fehlt nicht nur in der Ausgabe Imman. Bekker's (1855), sondern auch in der nach der Haverkamp'schen und Hudson'schen angefertigten von Oberthür (1782).

allein betrachtet, kann also mit gleichem Rechte auf Salmanassar oder Sargon als Nachfolger desselben bezogen werden. Andererseits aber steht fest, daß Josephus nicht anders wußte, als daß es Salmanassar, der Belagerer und Eroberer Samariens, war, welcher jene phönicischen Expeditionen ausführte; und er kann daher in dem Werke Menander's Nichts gefunden haben, was ihn auf die Annahme hätte führen können, daß noch ein anderer König zwischen Salmanassar und Sanherib den assyrischen Thron eingenommen habe, und daß der Bericht Menander's von ihm handle. Und so erscheint die Annahme, daß Menander von dem Nachfolger Salmanassar's Sargon rede, und der damit statuirte Widerspruch zwischen Menander und Josephus als eine bloße Hypothese, der — wenn man nicht schon zuvor von der Verschiedenheit Salmanassar's und Sargon's überzeugt ist — jede Begründung fehlt, und die nicht gerade wahrscheinlich ist. Jedenfalls aber hat hier Oppert selbst anerkannt, daß w e n i g s t e n s d e r S a l m a n a s s a r d e s J o s e p h u s, soweit es sich um die phönicischen Expeditionen handelt, e i n b l o ß e r D o p p e l g ä n g e r S a r g o n' s i s t; und im Uebrigen hat er unser viertes Argument wieder nicht durch Ergebnisse der Denkmalforschung, sondern nur durch jene unbewiesene Annahme, daß Josephus was Menander von Sargon berichtete, irrthümlich auf Salmanassar bezogen habe, zu entkräften gesucht. Die Frage, ob das Standbild Salmanassar-Sargon's schon bei Gelegenheit seiner phönicischen Expeditionen nach Cypern verbracht worden ist, oder erst später aus Anlaß einer in sein dreizehntes Regierungsjahr fallenden zweiten Berührung mit den Cypriern, können wir unerörtert lassen, da sie für unsere Untersuchung keine wesentliche Bedeutung hat.

Als Resultat unserer Prüfung dürfen wir nunmehr hinstellen: die Ansicht, daß Salmanassar und Sargon zwei verschiedene Namen eines und desselben assyrischen Königs sind, ist durch die Denkmalforschung noch keineswegs widerlegt; zur Entkräftung der gewichtigen Gründe, auf welche sie sich stützt, ist überhaupt nur ein Ergebniß der Denkmalforschung geltend gemacht worden, daß nämlich Sargon sich rühmt, schon in seinem e r s t e n Regierungsjahre Samarien erobert zu haben, ein Ergebniß, das aber noch ziemlich

zweifelhaft erscheint; sonst sind ihnen nur unsichere und zum Theil ganz unwahrscheinliche Combinationen und unbewiesene Hypothesen, und ein an dem alttestamentlichen Texte verübter kritischer Gewaltstreich entgegengestellt worden. Man wird demnach die Identität Sargon's und Salmanassar's noch immer als weitaus am wahrscheinlichsten festzuhalten haben, bis die Denkmalforschung das Gegentheil in zuverlässigerer Weise, als es bis jetzt der Fall ist, erwiesen hat [a]). Es wäre ja auch in der That sehr auffallend und

a) Das noch weitverbreitete Mißtrauen gegen die Ergebnisse der Inschriftenentzifferung ist jedenfalls theilweise nur allzu gerechtfertigt. Wir haben Gelegenheit gehabt zu sehen, was z. B. Oppert dem Glauben seiner Leser zumuthet. Ein anderes Pröbchen seiner leicht hingeworfenen Behauptungen mag hier noch beiläufig Erwähnung finden. In den Inschriften Sanherib's kommt ein Stadtname vor, der Amgarron gelesen wird, und in dem andere Assyriologen, wie Rawlinson und Hincks (in Heidenheim's Deutscher Vierteljahresschrift für englisch-theologische Forschung, 1862, Nr. III, S. 389 ff.), eine Bezeichnung der Philisterstadt Ekron erkennen. Oppert (S. 40) behauptet dagegen: es sei vielmehr das in Jes. 10, 28 (u. 1 Sam. 14, 2) erwähnte Migron. Dabei macht es ihm keinen Scrupel, daß Migron eine kleine judäische Stadt auf der Route von Ai nach Mikhmasch war, während seinen eigenen Angaben zufolge in den Inschriften Sanherib's ein König von Amgarron (der von dessen Bewohnern als assyrischer Schützling an Hiskia ausgeliefert, dann aber auf Sanherib's Verlangen losgelassen und von diesem wieder eingesetzt worden sein soll) erwähnt, und daß Amgarron einmal zwischen Asdod und Gaza und ein anderes Mal nach Gaza und Askalon und vor Byblus und Aradus genannt ist (vgl. Oppert, S. 44. 45. 58). Wer mit derartigen Behauptungen vor seine Leser tritt, und sich ihnen in dem, was sie controliren können, so wenig bewährt, der darf sich nicht wundern, wenn sie alle Mittheilungen, deren Controlirung ihnen nicht möglich ist, nur mit der mißtrauischsten Vorsicht aufnehmen. — Auch in sprachlicher Beziehung erwecken die Angaben Oppert's vielfach gar wenig Vertrauen. Wenn er z. B. (S. 8) den Namen Sar-Kin durch roi de fait (the established king, wie Rawlinson sich ausdrückt, s. S. 408 u. 538) erklärt, und wenn wir dabei hinsichtlich der Sylbe Kin einfach auf den hebräischen Stamm כון verwiesen werden, so macht dies den Eindruck eines bloßen Einfalls, der vor dem von Brandis (S. 58), daß der Name „Herr des Gartens" (גן) bedeute, nicht viel voraus hat, nicht aber den Eindruck eines Ergebnisses solider Sprachforschung. Aehnlich verhält es sich mit anderen Namenserklärungen, z. B. Esar-chaddon, Assur-ach-jiddin = Assur hat

kaum begreiflich, wenn Sargon, der so viele siegreiche Kriege im Osten und Westen geführt und die Macht des assyrischen Weltreichs auf ihren Höhepunkt gebracht, ja der Samaria erobert und zerstört und die Bewohner des Zehnstämmereichs in die Gefangenschaft geführt hat, in der alttestamentlichen Ueberlieferung nur die vereinzelte Spur in Jes. 20, 1 zurückgelassen hätte, und im Uebrigen ganz durch seinen nur kurze Zeit regierenden und viel unbedeutenderen Vorgänger Salmanassar verdunkelt worden sein sollte. Dagegen hat es gar nichts Unwahrscheinliches, daß der große Eroberer von den Israeliten gewöhnlich Salmanassar genannt wurde, obschon er selbst keinen solchen Beinamen geführt zu haben scheint [a]). Ueber den *Namen* eines Königs der Assyrer, dieses עַם עִמְקֵי שָׂפָה מִשְּׁמוֹעַ נִלְעַג לָשׁוֹן אֵין בִּינָה konnte leicht schon bei der ersten Kunde von ihm vermöge einer Verwechselung oder eines Mißverständnisses (hier möglicherweise in Nachwirkung der Erinnerung an den Salmanassar, welchem Jehu Tribut entrichtete) eine irrthümliche Angabe unter den Israeliten sich verbreiten, und dann auch, wenn der König dem israelitischen Volke einmal unter diesem Namen bekannt war, in der gewöhnlichen Ueberlieferung sich behaupten; dagegen erscheint es fast unmöglich, daß diese einen tief in die Geschichte Israel's verflochtenen Mann von der Bedeutung Sargon's so gut als ganz ignorirt haben sollte.

---

einen Bruder geschenkt u. dgl. (Zeitschr. d. D. M. G. X, 290). Und wenn man nun sieht, daß andere Assyriologen, wie Rawlinson, solche Einfälle unbesehen hinnehmen und nachsprechen, so kann man gerechte Bedenken gegen ihre Methode in der Erforschung der assyrischen Sprache und den Verdacht, daß manche Uebereinstimmung in den Ergebnissen auf conventionell gewordenen, aber darum keineswegs sicheren Annahmen beruhen, nicht zurückdrängen. Wann wird endlich ein vorsichtiger und zuverlässiger Forscher sich finden, der die bisherigen Entzifferungsversuche der assyrischen Inschriften einer gründlichen kritischen Revision unterwirft, nachdem es Brandis bei einem bloßen Anlauf dazu hat bewenden lassen?

a) So muß man urtheilen, theils weil bisher unter den Beinamen Sargon's der Name Salmanassar nicht gefunden worden ist, theils weil derselbe bei Königen der früheren Zeit als eigentlicher Name, nicht als Beiname, vorkommt.

2.

Ueber die Zahl 666 in Offenbarung 13, 18.

von

Professor F. Märcker in Meiningen.

Es ist durch die neueren Forschungen außer Zweifel gestellt, daß das Thier in Offb. 13, 1, von welchem der größte Theil von Cap. 13 und ein großer von Cap. 17 handelt, das römische Weltreich bedeute. Die vom Schriftsteller selbst in 17, 9—12 gegebene Erklärung, daß die sieben Köpfe des Thieres sieben Berge (die sieben Hügel Roms), aber auch sieben Könige bedeuten, von denen fünf (Augustus bis Nero) gefallen seien, der eine (Vespasian) gegenwärtig sei und der noch übrige (siebente) erst kommen werde, bei welcher Zählung Galba, Otho, Vitellius als zu kurze Zeit regierend weggelassen, gleich darauf aber in der Erklärung der zehn Hörner berücksichtigt sind, bezeichnen zu genau das römische Kaiserreich, als daß man irgend eine andere Deutung zulassen dürfte. Die Deutung der zehn Hörner (17, 12) auf die volle Zehnzahl der Kaiser, von denen drei nur sehr kurze Zeit regieren (*ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσι*) hat wegen des Wortes *οὔπω*, das aus *οὐ πάντες* corrumpirt ist, Widerspruch erfahren, welcher durch genannte Emendation sich sofort löst, indem nun zu den Worten: „sie empfangen auf eine Stunde die Macht wie Könige“, als Subject *οἱ οὐ λαβόντες βασιλείαν* aus *βασιλείαν οὐ πάντες ἔλαβον* dem Sinne nach herauszunehmen ist.

Wäre nun die Deutung auf die ersten zehn Kaiser Roms noch irgend einem Zweifel unterworfen, so müßte derselbe dadurch beseitigt werden, daß die Anfangsbuchstaben der Namen jener zehn Kaiser als Zahlzeichen betrachtet und zusammenaddirt die in 13, 18 aufgestellte geheimnißvolle Zahl 666 geben. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß der zehnte noch zukünftige Kaiser, auch wenn Johannes an Titus dabei dachte, nicht mit einem Namen bezeichnet werden durfte, sondern als der Zehnte (*ὁ δέκατος*) gedacht und mit dem Zeichen der Zahl 10, mit einem *ι´* angedeutet wird.

Die Rechnung ist folgende:

Ὀκταβιανός	. . . .	ό	=	70
Τιβέριος	. . . .	τ́	=	300
Γάϊος	. . . .	γ́	=	3
Κλαύδιος	. . . .	κ́	=	20
Νέρων	. . . .	ν́	=	50
Γάλβα	. . . .	γ́	=	3
Ὄθων	. . . .	ό	=	70
Οὐϊτέλλιος	. . . . . .	ό	=	70
Οὐεσπασιανός	. . . .	ό	=	70
ὁ δέκατος	. . . . . .	ί	=	10
		χξς́	=	666

So schön dieses paßt, so ist doch noch nicht ganz dadurch aufgeklärt, was in der Stelle 13, 17 als der Name des Thieres (*τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου*) zu denken sei. Jedenfalls muß dieser Name für Rom charakteristisch sein. Der römische Uebermuth und zugleich die ungeheure Größe des römischen Reichs werden sehr passend durch das Wort *ὄγκος* bezeichnet, welches sowohl „Hoffart" als auch eine „große Masse" (moles) bedeuten kann. Das specifisch Römische wird bekanntlich oft durch das Hauptkleidungsstück der Römer, die Toga, symbolisirt, so daß togatus geradezu „Römer" bedeutet. Das Wort toga ohne Weiteres in's Griechische als *τόγη* aufzunehmen, würde den Schriftstellern des N. T.'s, wenn sie in die Lage gekommen wären, die Toga nennen zu müssen, ebensowenig Scrupel verursacht haben wie die Aufnahme der Wörter *πραιτώριον*, *κεντυρίων*, *σουδάριον* und anderer. Hiernach ist es nicht unwahrscheinlich, daß das Wort *ὀγκοτόγιον* „hoffärtiges Toga-Ungeheuer", welches aus den oben aufgeführten zehn Buchstaben: *ο, τ, γ, κ, ν, γ, ο, ο, ο, ι*, die als Zahlzeichen betrachtet die Zahl 666 zur Summe geben, zusammengesetzt ist, als Name des Thieres gedacht werden muß. Dann ist sowohl jenes Wort *τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου* (13, 17), als auch die Zahl 666 *ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*.

Außer der nachgewiesenen Deutung auf das römische Weltreich gibt unser Schriftsteller von dem *θηρίον* noch eine andere Erklärung, ebenso wie er in 17, 9—12 die sieben Köpfe des Thieres doppelt deutet, erstens auf die sieben Hügel Roms, zweitens aber auch auf die sieben Kaiser, die, wenn man Galba, Otho, Vitellius

übergeht, die ersten waren. Nach 17, 11 nämlich soll der auf die sieben Kaiser zunächst folgende, also der achte Kaiser, das Thier selbst sein, was nur so verstanden werden kann, daß alles von dem Thier ausgesagte Schlechte sich in diesem Kaiser concentrire. Wahrscheinlich ist nicht mit Düsterdieck, dem übrigens in der Hauptsache jedenfalls Recht gegeben werden muß, Domitian als Derjenige anzusehen, welchen unser Verfasser sich als jenen Achten dachte, sondern man kann (mit Ewald, de Wette u. A.) Niemanden als Nero dafür halten, der, wie z. B. Tacitus (Histor. II, 8) berichtet (ungefähr vom Jahre 69 an), längere Zeit hindurch als noch lebend und seine Wiederkunft zum Throne vorbereitend von Vielen gefürchtet wurde. Was gegen die Deutung auf Nero von Düsterdieck, der die jene Befürchtung betreffenden Stellen selbst aufführt, geltend gemacht wird, daß man dem Apokalyptiker einen solchen Aberglauben, Nero werde aus der Unterwelt als Antichrist wieder herauf kommen, nicht zutrauen dürfe, ist zwar an sich ganz richtig, aber nichts gegen die Annahme beweisend, daß Johannes mit unzähligen Anderen der Meinung war, Nero sei nicht todt, sondern strebe im Verborgenen wieder nach dem römischen Kaiserthron. Das Gelingen dieses Strebens konnte dann dichterisch sehr wohl als ein Heraufsteigen des Thieres aus der Unterwelt (17, 8) bezeichnet werden, weil nur der als Kaiser herrschende Nero mit dem Thiere identificirt wird, von dem es heißt: *ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ παρέσται*. Das *ἦν* und *παρέσται* nämlich gehen auf seine vergangene und seine zukünftige Herrschaft, das *οὐκ ἔστι* aber auf sein gegenwärtiges, nach Johannes' Meinung im Verborgenen, aber nicht in der Unterwelt, geführtes Leben. Düsterdieck räumt selbst ein, daß das zum Tode verwundete, aber wieder geheilte Haupt (13, 3) kein anderes als das fünfte, welches Nero bedeutet, sein kann, so daß mit jenem Bilde die genannte Befürchtung von Nero's noch fortdauerndem Erdenleben deutlich genug bezeichnet ist. Entscheidend aber für die Deutung auf Nero sind die Worte (17, 11): *τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστι, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστι καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι*, worin das doppelte *καὶ* eine innige Beziehung des Umstandes, er sei der Achte, zu dem Umstande, er gehöre zu den Sieben, anzeigt, welche beiden Umstände scheinbar in Widerspruch stehen, aber sich dadurch vereinigen, daß der Fünfte nochmals, und zwar als der Achte, zur

Regierung kommt. Düsterdieck muß bei seiner Deutung auf Domitian *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι* erklären: „er hat seine Herkunft aus den Sieben" (als Sohn Vespasian's), was, wenn man auch von der Sonderbarkeit des Ausdrucks („er stammt von den Sieben", statt „von Einem der Sieben") absehen wollte, hier doch ein völlig müssiger Zusatz sein würde.

Ist nun Nero als römischer Kaiser das Thier selbst, so fragt es sich, ob auch dann noch die Zahl 666 als *ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* angesehen werden könne. Nimmt man den vollständigen Namen Nero's: ***Κλαύδιος Νέρων Καῖσαρ Δομιτιανὸς Δροῦσος Γερμανικός***, so kann man mit Hülfe von Abkürzungen, wie sie bei Inschriften sich häufig finden, ebenfalls die Zahl 666 heraus bringen, auf folgende Weise:

Κ. (*λαύδιος*)	*κ′*	=	20
Ν. (*έρων*)	*ν′*	=	50
Κ. (*αῖσαρ*)	*κ′*	=	20
	δ′	=	4
	ο′	=	70
Δομιτ. (*ιανὸς*) . . .	*μ′*	=	40
	ι′	=	10
	τ′	=	300
Δ. (*ροῦσος*)	*δ′*	=	4
	γ′	=	3
	ε′	=	5
Γερμ. (*ανικός*) . . .	*ϱ′*	=	100
	μ′	=	40
	χξϛ′	=	666

Will man das hebräische Alphabet zu Hülfe nehmen, so gibt נרון קסר (vgl. Holtzmann, Judenthum und Christenthum, S. 707) eine schöne Lösung. Doch paßt dieselbe nur auf Cap. 17, nicht auf Cap. 13, wo die Zahl 666 aufgestellt wird. Denn hier erscheint Nero noch gar nicht als das Thier, sondern nur als das eine Haupt des Thieres, für dessen Namen eine nähere Beziehung auf das römische Weltreich hier unerläßlich ist.

Recensionen.

1.

Lic. Aug. Klostermann, Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag. 1867.

Zum ersten Male, seit die neuere Evangelienkritik dem Markusevangelium wieder eine so hohe Bedeutung beizulegen begonnen hat, erhalten wir in dem hier zu besprechenden Buche eine eingehende Bearbeitung dieses Evangeliums, wie sie nachgerade ein dringendes Bedürfniß geworden war. Eine sorgfältige Analyse desselben, welche dem Zwecke der ganzen Composition und der Bedeutung jedes Einzelnen in ihr mit eindringendem Scharfsinn nachgeht und dabei die Punkte aufzuspüren sucht, an welchen sich das Verhältniß des Verfassers zu seinen mündlichen und schriftlichen Quellen verräth, bildet den überwiegenden Haupttheil des Buches. Dabei geht dasselbe aber vielfach selbst in exegetische und textkritische Details ein, und da der Verfasser einmal hierin viel mehr gethan hat, als sein nächster Zweck erforderte, so hätten wir nur gewünscht, er wäre noch einen Schritt weiter gegangen und hätte eine fortlaufende Erklärung des Evangeliums in seine Untersuchung verflochten, die nun auch über Alles, was zum Verständniß desselben gehört, die nöthige Auskunft gäbe. Wir hätten dies umsomehr gewünscht, als seine Exegese vielfach ebenso große philologische Sorgfalt wie feinen hermeneutischen Tact verräth und das Verständniß unseres Evangeliums ohne Zweifel wesentlich gefördert hat. Das schließt freilich nicht aus, daß dieselbe sich auch oft und nicht blos wo die Durch-

führung der eigenthümlichen Anschauungen des Verfassers über den Plan des Evangeliums ihn dazu verleitete, in Künsteleien verirrt oder, von dogmatischen Vorurtheilen befangen, sich Gewaltsamkeiten erlaubt, die mit seiner sonstigen Akribie in seltsamem Contrast stehen.

Für den ersten Vorwurf verweisen wir beispielsweise auf die Erklärung von 4, 10ff. (S. 85ff.) Nur von seiner kritischen Anschauung aus, wonach auch hier Matthäus benutzt sein soll (S. 368), konnte der Verfasser darauf kommen, die Frage der Jünger auch bei Markus darauf zu beziehen, was die Parabeln überhaupt wollen und wozu sie taugen; denn so gewiß es dem Evangelisten allerdings vor Allem auf die allgemeine Erklärung Jesu über „das sonderliche Verhältniß, in welchem seine Jünger zu ihm hinsichtlich der Erkenntniß stehen", ankommt, so folgt doch daraus keineswegs, daß er, der nach der lebendigen mündlichen Ueberlieferung erzählt, diese Erklärung, welche Jesus der Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Parabeln vorausschickt, bereits, wie der erste Evangelist, durch eine entsprechende Frage der Jünger ausdrücklich provocirt sein läßt. Wie künstlich aber deutet der Verfasser dann das Mysterium des Gottesreiches mittelst eines angeblichen genitivus epexegeticus von dem Geheimniß, in welches gehüllt das Gottesreich in seiner Person erscheint, und welches ihnen unmittelbar verrathen ist, weil sie in Jesu den gottgesandten Anfänger des Gottesreiches erkannt haben, während doch der Zusammenhang lediglich auf das Geheimniß führt, in welches seine Gleichnißrede das Wesen des Gottesreiches verhüllt hat. Warum sollen ferner die *οἱ ἔξω* die außerhalb des Gottesreiches Befindlichen sein, da ja nach 4, 10 die *οἱ περὶ αὐτόν* wirklich einen Kreis um ihn bilden, außerhalb dessen die Volksmenge, die ihm nicht in die Einsamkeit folgt, stehen bleibt? Wenn aber nun *ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται* übersetzt wird: „das Gottesreich wird ihnen in jeder Hinsicht zu Räthseln", so sträubt sich doch dagegen jeder gesunde exegetische Tact. Freilich soll *τὰ πάντα*, als Subject gefaßt, ohne nähere Bestimmung widersinnig sein; aber es ist doch hier nur, wie unzählig oft, der Fall, daß das allgemeine *τὰ πάντα* aus dem Context seine nähere Bestimmung empfängt, die hier auf alles

von Christo zum Volke über das Wesen des Gottesreiches Geredete geht. Freilich soll γίνεται als „wird mitgetheilt" zu fassen unmöglich sein; aber wenn das, was einem zu Theil wird, einem ἐν παραβολαῖς d. h. in einer besonderen Lehrweise zu Theil wird, so versteht sich ja von selbst, daß es sich hier nur um ein Zutheilwerden durch lehrhafte Mittheilung handelt. Die gewichtvolle Voranstellung des μυστήριον erklärt sich aber bei der gangbaren Auffassung ebensogut, da es den Gegensatz bildet zu seiner Verhüllung in Gleichnissen, und seine Abscheidung von dem Genitiv bedarf einer Erklärung überhaupt nur bei der unnatürlichen Auffassung desselben als gen. epexegeticus. Was hilft es nachzuweisen, daß τὰ πάντα für κατὰ τὰ πάντα und γίγνεσθαι ἐν in der angenommenen Bedeutung stehen könne, da eben hier das natürliche Subject des Satzes erst künstlich verworfen werden muß, um ein anderes zu erzeugen, das im Parallelsatz gar nicht in Subjectsstellung auftritt, und ἐν παραβολαῖς anders genommen werden muß, als es eben 4, 2 da war? Seit wann aber heißt denn παραβολαί „Räthsel" schlechthin, oder wie kommt es zu diesem Sinne in einem Zusammenhange, in welchem παραβολαί überall die von Christo gesprochenen Gleichnißreden sind? Dies ist nämlich ohne Zweifel auch 4, 13 der Fall, wo der Verfasser wieder gegen die richtige Meyer'sche Erklärung ganz unnöthige Schwierigkeiten erhebt. Wenn Markus Jesum die einzige Parabelerklärung, die er bei ihm gibt, hier nicht nur dadurch motiviren läßt, daß die Jünger die einzige bisher gesprochene Parabel nicht verstehen, sondern dadurch, daß sie überhaupt alle seine Parabelreden selbständig zu verstehen noch nicht im Stande sind, so ist das bei ihm umsoweniger auffallend, da er bereits 4, 10 angedeutet hat, daß dieselben ihn in dieser Weise überhaupt, wenn er in Parabeln geredet, nach ihrem Sinne fragten, und legt den Jüngern keineswegs „ein Verlangen nach dem Verständniß aller möglichen Parabeln bei".

Aber auch für unsern zweiten Vorwurf müssen wir ein schlagendes Beispiel beibringen. In der Analyse der großen Parusierede ist über die Tendenz und den Gedankengang derselben viel Treffliches beigebracht; aber um so schärfer müssen wir die Art verurtheilen, wie sich der Verfasser mit dem schwierigsten Passus

derselben (Mark. 13, 14 ff.) abfindet (S. 251 ff.). Wir wollen nicht über die Auffassung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως vom persönlichen Antichrist rechten, obwohl wir dieselbe für eine höchst unglückliche halten; wir fragen nur, wie der Verfasser es möglich gemacht hat, dieser Auffassung die Erklärung des Folgenden anzupassen. Da soll nun die Flucht, die Jesus fordert, nichts anderes sein als das Mittel, wodurch man sich der von dem Antichrist geforderten Anbetung entzieht. Aber wie kann hier an eine symbolische Bedeutung des φεύγειν gedacht werden, wo die Landschaft Judäa und das ferne Gebirge ausdrücklich als Ausgangs- und Endpunkt der Flucht genannt werden, wo das Hinabsteigen in's Haus und das Umkehren vom Acker als Verzögerungen der Flucht, wo Schwangerschaft und Mutterpflichten als Erschwernisse derselben genannt sind? Mit Recht wundert sich der Verfasser, daß 13, 18, wo er völlig unnatürlich nicht das φεύγειν, sondern das Auftreten des Antichrist als Subject denkt, der Bitte um Abwendung einer Flucht zur Winterszeit nicht durch einen parallelen Satz der Charakter der Bildlichkeit gesichert werde. Aber wenn auch der Parallelsatz aus Matth. 24, 20 dastände, so ist doch die Strenge der Sabbathobservanz ebenso eine wirkliche Behinderung einer wirklichen Flucht, wie die Winterkälte, und die bildliche Umdeutung des Sabbaths mindestens ebenso unnatürlich. Der Verfasser freilich findet in V. 15. 16 Andeutungen, wodurch wenigstens der bildliche Charakter von V. 14 gesichert werde; aber worin sollten diese wohl liegen? Offenbar verwechselt er die Eigenthümlichkeit der Rede, wonach die Schnelligkeit der Flucht in populär plastischer Weise durch Züge illustrirt wird, welche, an sich selbst willkürlich gewählt, nur soweit Geltung haben, als sie eben jenen Charakter der Flucht veranschaulichen sollen, mit dem bildlichen Charakter der Rede. Und doch beweist gerade die Wahl solcher Züge, daß die Flucht, um deren Schnelligkeit es sich handelt, keine bildliche sein kann, weil es zweckwidrig wäre, die Flucht vor der Verleitung zur Sünde in einer Weise zu illustriren, welche deutlich auf wirkliche Flucht hinweist. Kann nur durch eine so contextwidrige Umdeutung die Beziehung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως gerettet werden, so ist sie eben augenscheinlich unhaltbar. Der Verfasser, der sehr wohl

rkannt hat, daß das ταῦτα in 13, 29 nach der ganzen Anlage
er Rede nur auf die mit dem Eintreten des βδέλυγμα τ. ἐρημ.
erbundenen Ereignisse gehen kann, hat eben darum die Katastrophe
ı Judäa in die Erscheinung des Antichrist umgedeutet, um die
Verbindung der Parusie mit jener zu entfernen und hier die escha-
ologische Perspective des zweiten Thessalonicherbriefes hineinzu-
egesiren. Dieser Annahme zu Liebe muß dann schließlich die γενεὰ
ὕτη (13, 30) nicht die gegenwärtige Generation, sondern das
Geschlecht sein, welches das ταῦτα γενόμενα erlebt. Bei dem
Versuch, diese Erklärung zu rechtfertigen, übersieht der Verfasser
ur, daß, wenn im Unterschiede von dem Geschlecht, zu welchem
Jesus redet, eines gemeint sein sollte, das einer unbestimmten Zu-
unft angehört, dieses eben nur γενεὰ ἐκείνη heißen könnte, daß
ber ein solcher Unterschied überall gar nicht gemacht sein kann,
eil Jesus seine Zuhörer als Diejenigen anredet, welche Gelegenheit
aben werden, das Gleichniß vom Feigenbaum anzuwenden, und daß
ei seiner Erklärung das ταῦτα πάντα, dessen Erleben der γενεά
ὕτη zugesagt wird, unterschieden werden muß von dem ταῦτα, durch
essen Erleben sie (V. 29) charakterisirt wird, während doch jenes nur
as 13, 29 erwähnte ταῦτα selbst mit allem, was nach der
ortigen Aussicht die unmittelbare Folge sein wird, bezeichnen kann.
Es kann aber unsere Absicht nicht sein, die Exegese unseres Buches
m Einzelnen einer Kritik zu unterziehen. Es kommt uns vor
llem darauf an, zu fragen, wieweit Zweck und Plan des Markus-
vangeliums hier zu einem richtigen Verständniß gebracht sind. Daß
er Verfasser demselben mit unermüdlicher Sorgfalt und einem
einen Spürsinn in allen Ecken und Winkeln des Evangeliums nach-
eforscht hat, bleibt das große Verdienst desselben, das dadurch nicht
eschmälert werden kann, wenn wir seine Auffassung im Großen
nd Ganzen wie in vielem Einzelnen als zu künstlich verwerfen
üssen. Ihm ist begegnet, was leider so oft geschieht, daß, wenn
an zu scharf auf einen Punkt hinsieht, es allmählich vor den
Augen zu flimmern beginnt, und man die tanzenden Bilder des
Gegenstandes, die das Auge erzeugt hat, nicht mehr von dem ein-
achen Gegenstande selbst unterscheiden kann. Der Verfasser hat zu-
iel Absicht gesucht, um die wahre Absicht des Verfassers zu finden,

und darum seine oft geistvollen und sinnigen Reflexionen über die Erzählungen des Evangelisten mit den Gedanken des Letzteren selbst verwechselt. Aber darum hat er doch vieles scharf gesehen und auch wo er nicht richtig gesehen, doch vielfach die richtigen Momente aufgedeckt, welche zur Entscheidung der Frage nach dem Plan des Evangeliums beitragen können. Da die etwas ermüdende, umfassende Wiederholungen erfordernde Methode, nach welcher der Verfasser die Leser die ganze Untersuchung mitmachen läßt, zumal der Verlauf derselben vielfach von exegetischen, text- und quellenkritischen Untersuchungen und oft sehr weit ausschweifenden Reflexionen des Verfassers durchbrochen wird, nur schwer zu einem Gesammtbilde von seinen Resultaten gelangen läßt, so glauben wir unsern Lesern einen Dienst zu leisten, wenn wir unsere Kritik seiner Auffassung von Zweck und Plan des Evangeliums an eine kurze Darstellung derselben anknüpfen.

Indem der Verfasser unzweifelhaft richtig 1, 1 von dem Folgenden abtrennt, faßt er doch diese Worte nicht als Bezeichnung davon, daß hier die in der folgenden Schrift enthaltene frohe Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne beginnt, sondern als Ueberschrift des ganzen Werkes, welche dessen Inhalt als den geschichtlichen Ursprung der in der Gegenwart des Verfassers wirksamen evangelischen Botschaft von Christo dem Gottessohne charakterisiren und damit als Zweck desselben anzeigen soll, vorzuführen, was das Wachsthum des Evangeliums zu seiner jetzigen Gestalt als einer öffentlichen Macht in der Welt hervorgebracht hat. Dieser Gesichtspunkt ist nun freilich weit genug, um den ganzen Inhalt des Evangeliums ihm zu unterstellen. Man braucht eben nur den Inhalt der apostolischen Botschaft in den Blick zu fassen, der ja natürlich Alles, was unser Evangelium von Christo erzählt, mit einschließen muß, so ist eine Beziehung aller einzelnen Abschnitte zu ihm leicht herzustellen. Dann aber ist mit jener Charakterisirung seines Inhalts gar nichts Eigenthümliches ausgesagt, was nicht auch in der einfachsten Fassung der Ueberschrift, wonach das Werk selbst das Evangelium vom Gottessohne ist, läge. Soll dies der Fall sein, wie des Verfassers eigentliche Meinung ist, so muß nicht sowohl an den Inhalt der Botschaft als vielmehr an das Vorhan-

densein derselben gedacht werden, und da unser Evangelium allerdings in besonderem Sinne ein Jüngerevangelium genannt werden kann, das von der Auswahl, Ausrüstung, Ausbildung und Aussendung der Jünger viel zu erzählen weiß, so läßt sich hier Manches aufweisen, was mit der apostolischen Verkündigung als solcher in Verbindung gebracht werden kann; aber um diesen Gesichtspunkt durch das ganze Evangelium durchzuführen, muß der Verfasser theils vielem Einzelnen auf's künstlichste eine Beziehung darauf aufzwingen, theils denselben immer wieder mit jenem ganz andern vertauschen, ohne daß er selbst den wesentlichen Unterschied beider sich klar gemacht zu haben scheint. Nur durch ein solches Quidproquo vermag der Verfasser gleich die Einleitung des Evangeliums, die von Johannes dem Täufer handelt, mit dem angeblichen Grundgedanken der Schrift in Beziehung zu setzen; denn so klar es ist, daß alles hier Erzählte nur auf das Auftreten des Gottessohnes vorbereitend hinweist, so wenig hat es mit der apostolischen Verkündigung von ihm direct etwas zu thun.

Daß 1, 14—45 und 2, 1 bis 3, 6 die beiden ersten Hauptabschnitte des Evangeliums bilden, daß der erste ein Bild der ungehemmten, ihm rasch eine unerhörte Popularität gewinnenden Wirksamkeit Christi, und der zweite ein Bild der beginnenden und rasch sich steigernden Opposition der religiösen Leiter des Volkes gibt, hat Klostermann richtig erkannt und vielfach treffend nachgewiesen. Aber schon die Behauptung, daß der erste Abschnitt zeige, wie die öffentliche Verkündigung Jesu sich ausgenommen habe im Gegensatz zu der des Täufers (S. 30), läßt sich nicht begründen, und gar nicht zu begreifen ist, wie dadurch Anfang und Ursprung der evangelischen Verkündigung als einer öffentlichen Macht dargestellt werden soll. Höchstens läßt sich darauf hinweisen, daß die Erzählung mit der Berufung der ersten Apostel beginnt; aber gerade dies läßt sich doch bei der Voraussetzung Klostermann's über die Quelle des petrinischen Markus sehr viel einfacher erklären, und wenn er nachher wiederholt nachweist, daß die Erzählung hervorhebe, was die Jünger in der Nachfolge Jesu erlebt haben (S. 25. 28), so fällt dieser Gesichtspunkt schon beim letzten Stücke ganz fort (1, 40—45) und die Sache selbst erklärt sich ja ohne jede schrift-

stellerische Intention einfach genug daraus, daß der Evangelist hier großentheils aus den Erinnerungen des Augenzeugen berichtet. Wenn Klostermann aber andererseits überall die Lehrthätigkeit Jesu zur Hauptsache zu machen sucht und die Heilthätigkeit als eine ihm fast nur abgenöthigte erscheinen läßt, um die Botschaft Jesu als Anfang der apostolischen in den Mittelpunkt zu stellen, so ist das doch durchaus unberechtigt einem Abschnitt gegenüber, der drei Heilungen ausführlich erzählt, zahlreiche andere summarisch berichtet und (1,39) ausdrücklich die Thätigkeit Jesu zwischen Lehren und Heilen theilt. Vollends aber der richtig gefaßte Gesichtspunkt, unter welchen die Erzählungen des zweiten Abschnitts zusammengeordnet sind, hat doch sichtlich mit dem angeblichen Grundgedanken des Evangeliums gar nichts zu thun; denn wenn die mannichfaltigen Selbstzeugnisse Jesu, die hier zusammengestellt sind, zeigen sollen, auf welchen Ursprung die apostolische Verkündigung zurückgeht (S. 64), so läßt sich das ja von Allem, was irgend ein Evangelium von Thaten oder Worten Jesu mittheilt, sagen. Was hat es aber überhaupt für einen Sinn, in der Zusammenstellung dieser Selbstzeugnisse einen solchen leitenden Gedankenfaden nachzuweisen, wie der Verfasser S. 59 thut? Hat denn der Evangelist diese Aussprüche erfunden? Oder hat er nicht vielmehr eine Reihe ihm überlieferter Vorfälle zusammengestellt, in denen sich, wie Klostermann selbst treffend nachweist, die Steigerung der Feindseligkeit gegen ihn kundgibt? Dann aber waren ja die bei diesen Gelegenheiten provocirten Selbstzeugnisse Jesu ihm gegeben und das etwaige durch geistreiche Combinationen gefundene Verhältniß derselben hat jedenfalls mit seiner schriftstellerischen Intention nichts zu thun. Zu welcher unnatürlichen Künstlichkeit wird aber diese einfache Schriftstellerei hinaufgeschraubt, wenn nun nach S. 64—65 das letzte Stück des ersten Abschnitts den Uebergang zu den Selbstzeugnissen des zweiten bilden und was dort (1, 43) über die Stimmung Jesu gesagt, dem hier (3, 5) Gesagten absichtsvoll entsprechen soll!

Den dritten Hauptabschnitt begrenzt Klostermann mit 6, 13. Nach einer Einleitung, welche zeigt, in welcher Umgebung die Jünger Jesum vorfanden, als sie zu Aposteln bestellt wurden (3, 7—12), wird diese Bestellung selbst erzählt und was sie nun in seiner Ge-

neinschaft von Verkennung und Lästerung seiner Person erfahren, vogegen er ihnen sein Zeugniß über sich selbst und über ihr Verhältniß zu ihnen gibt (3, 13—35). Wir rechten nicht über die urch des Verfassers Gründe sicher nicht motivirte Auseinanderreißung von 3, 20. 21 und 3, 31. Aber wenn dieser Abschnitt wirklich den Zweck hätte, die beginnende Ausbildung der zu Aposteln erufenen Jünger darzustellen, so müßte zunächst die Vertheidigungsrede Jesu an sie und nicht an die Schriftgelehrten (3, 23) gerichtet ein und der Ausspruch im letzten Stück müßte über sie, nicht aber ber die Jüngerschaft im weiteren Sinne (3, 32. 34) ergehen. In demselben unklaren Doppelsinn der Bezeichnung μαθηταί scheiert des Verfassers Auffassung von der Parabelrede im vierten Caitel. Er urgirt das ἴδιοι μαθηταί 4, 34 (S. 98), behauptet ann aber doch, daß dasselbe auf 3, 34. 35 zurückweise, wo nicht on den Aposteln, sondern von den gläubigen Anhängern Jesu berhaupt die Rede ist. Wenn nun die Sprüche 4, 11—25 mit Rücksicht auf das Werden der evangelischen Verkündigung zusammenestellt sein sollen, so sagt ja 4, 10 ausdrücklich, daß sie nicht zu n Zwölfen allein, sondern zu Allen, die sich lernbegierig um ihn haarten, gesprochen sind. Dann aber kann auch das ganze vierte apitel nicht unter den durch die Apostelernennung indicirten Gechtspunkt gestellt sein, sofern es sich nicht um eine sonderliche Belehrung der zu seinen bleibenden Genossen erwählten Jünger S. 121), sondern um die tiefere Belehrung aller Gläubigen im egensatze zu dem für diese Belehrung unempfänglichen Volke hanlt. Eher könnte man mit dem Verfasser (S. 97) in der Zummenstellung der drei Parabeln, die ja wahrscheinlich theilweise ı Werk des Evangelisten ist, eine Darstellung der Begründung, s Wachsthums und Zieles des Evangeliums finden. Aber wenn Markus Jesum selbst den Samen im ersten Gleichniß vom Wort r Verkündigung deuten läßt (4, 14), wer gibt uns ein Recht, n Samen des zweiten und das Senfkorn des dritten ebenfalls f das Evangelium zu beziehen, während dieselben doch 4, 26. 30 sdrücklich auf das Gottesreich bezogen werden und der Gedanke, ß „das Gottesreich als Evangelium beginne“, diese willkürliche mdeutung nur schwach verkleidet?

Die Stücke 4, 35 bis 5, 43 werden nun unter den Gesichtspunkt der Selbstoffenbarungen der wunderbaren Heilandsmacht Jesu gestellt; zugleich aber soll gezeigt werden, wie das Erleben dieser Wunder die Apostel für ihren Beruf der Verkündigung Jesu ausgerüstet habe (S. 121). Es zeigt sich aber auch hier sofort, daß dieser Gesichtspunkt nicht ausreicht; denn wenn der Verfasser S. 122 bemerkt, sie sollten für diesen Beruf erzogen werden, sowohl was die Art und Weise, als was den Inhalt der Verkündigung betrifft, so liegt am Tage, daß mit letzterem nur wieder der Gesichtspunkt verschoben wird, sofern das Evangelium dann nicht mehr die Ereignisse als Vorbereitungen auf die apostolische Verkündigung, sondern die Ereignisse wie sie den Inhalt derselben und darum auch jeder Evangelienschrift bilden, darstellt. Sehen wir aber die Behandlung der einzelnen hier zusammengestellten Erzählungen an, so ist ihnen doch oft der vermeintlich ihre Zusammenstellung leitende Gesichtspunkt nur sehr künstlich aufgezwungen. Gewiß sollte die Stillung des Seesturms die Glaubenszuversicht der Jünger zu dem gekommenen Erretter stärken: aber nicht, weil sie „auf den ihnen von Jesu gewiesenen Berufswegen“ waren (S. 101), wurden sie gerettet, sondern weil sie Jesum bei sich hatten. Damit fällt aber jede Beziehung der Geschichte auf den künftigen Apostelberuf. Wie hier „die tobenden, den Menschen unbezwinglich scheinenden Fluthen“, so steht im folgenden Stück „der tobende, von Menschen unbezwungene Kranke Jesu gegenüber“ (S. 103). Was sollen eigentlich solche Reflexionen, deren sich unzählige in unserem Buche finden? Hat Markus die Stücke um dieses Parallelismus willen zusammengestellt? Unmöglich; denn der Verfasser selbst gibt ja ganz andere Motive ihrer Zusammenstellung an. Oder hat Markus deshalb die Unbezähmbarkeit des Tollen so ausführlich geschildert? Aber wir haben doch wahrlich kein Recht, unserm Evangelisten solche Spielereien aufzubürden, zumal dieselben zuletzt auf einem Wortspiel beruhen, das zunächst nur unsere Redeweise darbietet. Das Ereigniß in Gadara selbst aber soll lehren, wie sich die Jünger auf Widerstand gegen das den Menschen gebrachte Heil gefaßt machen und darum sich begnügen sollen, Einzelne zu gewinnen, welche die

Kunde vom Heil im Schwange erhalten (S. 112). Ohne Zweifel kann sie das lehren, so gut wie Alles, was Jesus thut oder erfährt, für die Nachfolger in seinem Werk vorbildlich ist. Aber eben darum handelt es sich, ob der Verfasser diese einzelne Geschichte unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, und dafür hat der Verfasser auch nicht den leisesten Beweis beigebracht. Und gesetzt, sie sollte es wirklich lehren, so erhellt doch immer nicht, warum der Evangelist gerade zwei Geschichten zusammenstellt, von denen die eine Zuversicht auf Gott, die andere selbstverleugnende Genügsamkeit die Jünger lehren sollte. Hat aber die Zusammenstellung der Geschichten andere Motive, dann fällt eben jeder Grund fort, die Ausrüstung für den Apostelberuf als den leitenden Gesichtspunkt dieses Abschnitts anzusehen. Die beiden folgenden Geschichten vom blutflüssigen Weibe und von Jairus' Töchterlein haben freilich mit den beiden vorigen das gemein, daß hier alle menschliche Hülfe zu Ende ist; aber wenn sie die Jünger lehren sollen, als was sie Jesum dem Glauben verheißen sollen, dann besagen sie eben nichts mehr und nichts weniger, als was alle Verkündigung von Jesu selbstverständlich besagt, d. h. aber sie geben über den eigenthümlichen Zweck unseres Evangeliums keine Auskunft. Die Verwerfung Jesu in Nazareth, die den Jüngern ein Typus sein soll von der Verwerfung des Evangeliums seitens der Juden (S. 126), leitet dann schließlich über zu der Probeaussendung der Jünger (6, 6—13), mit welcher dieselben wirklich Genossen seines Werkes wurden und nun das zuerst von Jesu allein begonnene Werk durch sie vollbracht wird. Damit ist denn das erste Buch des Evangeliums geschlossen, sofern damit gezeigt ist, was Jesus mit seinem bisherigen Wirken erreicht hat (S. 132). Wenn diese „erste" Aussendung, wie Klostermann sagt, weil er, gewiß mit Unrecht, annimmt, daß derselben noch mehrere gefolgt seien, für unsere Evangelisten eine so ganz besondere Bedeutung hätte, dann wäre freilich erwiesen, daß der Evangelist den Ursprung der apostolischen Predigt besonders hervorheben wollte; aber jenes ist doch eben nicht erwiesen. Auch die andern Synoptiker erzählen die Aussendung, Lukas sogar zwei, Matthäus gibt die Aussendungsrede viel umfassender, und nichts spricht dafür, daß hier ein so bedeutungsvoller Abschnitt des

Evangeliums vorliegt, als die Eintheilung, welche der Verfasser von seinem Gesichtspunkte aus gemacht hat. Der Beweis dafür, daß dies der Gesichtspunkt des Evangelisten sei, dreht sich also im Cirkel. Wir glauben daher behaupten zu können, daß der erste Theil des Evangeliums weder die von Klostermann vorgeschlagene Auffassung der Ueberschrift rechtfertigt, noch daß er aus ihr die Zusammenstellung der drei Hauptabschnitte dieses Theils und insbesondere der einzelnen Stücke des dritten in einer ansprechenden Weise erklärt hat.

Wie nun das erste Buch des Evangeliums durch die Schilderung der Wirksamkeit des Täufers, so wird das zweite durch die vom Lebensende des Täufers eingeleitet, und nun sucht der Verfasser darzuthun, wie Alles, was vom Tode und Begräbniß des Täufers erzählt wird, in einem theilweise antithetischen Parallelismus zu dem Tode und Begräbniß Christi steht, worauf es also als auf den Höhepunkt des zweiten Buches hinweist (S. 137. 138). Diese Parallelisirung ist aber nicht etwa ein flüchtiger Einfall, sie kehrt in der Analyse der Leidensgeschichte mehrfach sehr ausführlich wieder und wird mit Nachdruck betont als der eigentliche Schlüssel zum Verständniß des zweiten Buches. Trotzdem können wir diese geistreiche Spielerei nur für eine dem nüchternen schlichten Charakter neutestamentlicher Geschichtsschreibung durchaus fremdartige halten; hätte sie irgend einen Grund in den schriftstellerischen Intentionen der Evangelisten, so würde sie nur die Geschichtlichkeit desselben auf's höchste gefährden; es wäre kaum glaublich, daß bei der Durchführung solcher Parallelen die Geschichte nicht ihnen zu Liebe zurecht gemacht wäre. Aber wo gibt denn der Evangelist die leiseste Andeutung, daß er eine solche Parallele beabsichtigt? Etwa dadurch, daß Jesus 9, 12. 13 sagt, auch sein Vorläufer habe nach der Schrift leiden müssen, wie er selbst es werde? So meint Klostermann wirklich S. 188. Aber ist denn damit gesagt, daß Beider Leiden in einem solchen Parallelismus stehen werden? Oder dadurch, daß er diese Erzählung an die Spitze seines zweiten Buches stellt? Aber unser Verfasser hat ja das zweite Buch nur hier beginnen lassen, um diese Erzählung als Einleitung desselben zu gewinnen; denn daß von hier an sich alles auf den Tod Jesu zu-

spitzt, kann man ja durchaus nicht sagen, da vor der ersten Todesweissagung (8, 31) noch nichts auf denselben hindeutet. Ja, da der ganze Abschnitt 6, 14—29 zwischen die Aussendung der Jünger und ihre Rückkehr eingeschaltet ist, also für jede natürliche Betrachtung in der Erzählung unseres Evangelisten eine Episode bildet, so ist es ganz undenkbar, daß er mit dieser ein zweites Buch beginnen und somit Aussendung und Rückkehr der Jünger in verschiedenen „Büchern" erzählen sollte. Endlich ist auch das Ende des Täufers nicht einmal nach Klostermann's Eintheilung wirklich die Einleitung des zweiten Buches. Ihr geht (6, 14—16) eine Erzählung von den verschiedenen Urtheilen über Jesum vorauf, welche nach S. 136 den Evangelisten erst veranlaßt, den Tod des Täufers zu erzählen, und welche nach S. 135 die Einleitung bildet zu dem folgenden Abschnitte, der Jesum als Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und als ein Räthsel, an dessen Auflösung jeder nicht ganz Abgestumpfte sich den Kopf zerbrach, vorführen will.

Wir erinnern uns nicht, diesen Gesichtspunkt im Folgenden irgend eingehend durchgeführt gefunden zu haben, und können das nicht bedauern, da er uns in der That als ein ziemlich unfruchtbarer erscheint. Dagegen werden nun die drei folgenden Abschnitte (6, 30 bis 7, 37) unter den Gesichtspunkt gestellt, daß die hier erzählten Ereignisse bedeutsam sind für den künftigen Beruf der Apostel (S. 163). Um diesen Gesichtspunkt durchzuführen, greift der Verfasser zu einer Allegorisirung der hier erzählten Wundergeschichten, die wir wieder nur principiell für durchaus unzulässig erklären können. Daraus, daß die Speisungsgeschichte sich an die Rückkehr der Jünger anschließt, was ja doch seinen Grund lediglich in der geschichtlichen Situation hat, daraus, daß die Jünger bei der Austheilung der Speisen mithelfen müssen, was doch in der Natur der Sache liegt, kann unmöglich gefolgert werden, daß diese Speisung eine Beziehung auf den künftigen Beruf der Jünger hat. Nicht einmal aus dem Sammeln der Brocken kann dies folgen, zumal die Beziehung derselben darauf, daß ihre selbstverleugnende Dienstleistung gegen die Menge für sie selbst einen überfließenden Segen abwerfe (S. 141), doch nur eine sehr gekünstelte ist. Vollends aber die Deutung des Seewandels auf die Wiederkunft Christi,

deren die Jünger im Kampf mit der Welt in Geduld und Glauben zu warten haben (S. 144), ziemt sich wohl im Zusammenhange der Strauß'schen Wundererklärungen, hier ist sie durchaus unmotivirt und unbegründet. Von dem Abschnitt 6, 55—56 gesteht der Verfasser selbst, daß derselbe in diesem Zusammenhange verhältnißmäßig undurchsichtig bleibt. Der Streit über das Händewaschen (7, 1—32) im zweiten Abschnitt soll zeigen, daß die Jünger eine Gemeinde bilden werden, deren auf dem Glauben an Jesum beruhende Heiligkeit und Lebenssitte sie in directen Gegensatz zu dem nicht gläubigen Israel stellen und seiner Anfeindung aussetzen wird (S. 163). Aber wenn nun der erste Abschnitt sie „Macht und Wesen der ihnen anvertrauten Botschaft" kennen lehrte und der zweite „Grund und Ziel des von ihnen zu begründenden Gemeindelebens" (S. 155), so sind das doch wieder zwei so ganz heterogene Dinge, daß durch die gemeinsame Beziehung auf die Belehrung der Jünger die Zusammenordnung dieser Abschnitte noch keineswegs erklärt wird. Das zeigt sich am klarsten daraus, daß der folgende Abschnitt (7, 24—37) nun wieder den Gesichtspunkt der künftigen Jüngermission aufnimmt, welcher doch jedenfalls eine unmittelbare Verbindung mit dem ersten nach der Deutung des Verfassers viel näher legen würde. Wenn hier die Geschichte von der Cananäerin als eine Weissagung auf die Bereitschaft der Heiden zum Glauben gefaßt wird (S. 159), so könnte man sich das noch allenfalls gefallen lassen; aber wenn dann der geheilte Taubstumme ein Bild des stumpfsinnigen israelitischen Volkes sein und das Verfahren mit ihm die Nothwendigkeit der langen Wirksamkeit Jesu unter Israel abbilden soll (S. 161), die Einzelne aus ihm zu Zeugen des Heils befähigt (S. 162), so hat das wieder für Jeden, der die Darstellung des Markus für geschichtlich hält, gar keinen Sinn, und daß Markus diese Ereignisse um dieser ihrer Bedeutung willen zusammengestellt hat, ist wahrlich dadurch nicht erwiesen, daß man in seine durchaus objective Darstellungsweise subjective Reflexionen hineinträgt, von denen er nichts andeutet. Dagegen hat der Verfasser treffend gezeigt, wie die Erzählungen 8, 1—21 nur zusammengestellt sind, um das strenge Urtheil Jesu über die Verständnißschwäche der Jünger (8, 17. 18) zu motiviren (S. 170. 171).

nd wenn dies Urtheil sich von selbst als die höchste Steigerung
er Urtheile 6, 52; 7, 18 darstellt, so thut sich hier doch ein
iel einfacherer Gesichtspunkt für die Zusammenordnung dieser Ab-
hnitte auf, den Klostermann (S. 163) nur nachträglich an den
on ihm hauptsächlich verfolgten angefügt hat. Wenn er aber nun
ie Heilung des Blinden (8, 22—26) als symbolischen Ausdruck
er Art, wie Jesus seine Jünger zum vollen Verständniß bringt,
klärt (S. 173), so ist dies ein ebenso willkürliches Allegorisiren,
ie wir es in diesem Theile des Buches wiederholt tadeln mußten,
nd die gekünstelte Darstellung der folgenden Geschichte als einer
llustration dazu (S. 176) kann dasselbe wahrlich nicht empfehlen.
Ueber die Bedeutung des Abschnitts 8, 27 bis 9, 29 in dem
)rganismus unseres Evangeliums kann kaum ein Zweifel sein.
ür falsch müssen wir es nur erklären, wenn nach S. 186 in
em Petrus-Bekenntniß den Jüngern die Erkenntniß aufgeht, daß
Jesus der Christ sei, und bei der Verklärung, daß Jesus der Sohn
Gottes sei, da beides bei Markus ohne Zweifel synonyme Bezeich-
ungen des Messias sind, was der Verfasser zu 3, 11 (S. 68)
n Grunde selbst zugibt, und wenn Klostermann der Heilung des
pileptischen (S. 195) allegorisirend eine Beziehung auf die zu-
ünftigen Schicksale der Jünger gibt. Selbst bei dieser Deutung
er zeigt sich klar genug, daß diese Erzählung nicht erst von Markus
er angereiht sein kann, da sie immer unter den Gesichtspunkt,
nter welchem er die beiden vorigen so geflissentlich (9, 2) verband,
cht paßt. Sofern in jenen den Jüngern eine neue Erkenntniß
itgetheilt wird, mag man immerhin die vorigen Abschnitte, in
nen die Verständnißschwäche der Jünger getadelt wird, als eine
orbereitung darauf ansehen (S. 315). Aber um mit Kloster-
ann (S. 317) den Abschnitt 6, 30—56 als das specielle Pen-
nt zu unserm anzusehen, dazu bietet doch wahrlich die Aehnlichkeit
n 6, 14—16 und 8, 27. 28 keinen genügenden Grund. Selbst
ch seiner völlig unzulässigen Deutung bietet jener Abschnitt noch
neswegs ein von den Jüngern unverstandenes Räthsel dar, das
n den Offenbarungen hier sein Licht empfängt, oder zum min-
ten nicht mehr und nicht weniger als Alles, was auf den künf-
en Dienst der Apostel des erhöhten Herrn hinweisen soll. Höch-

stens könnte man die in die Geschichte vom Seewandeln, wie vom Epileptischen hineingetragene Beziehung auf die Parusie als Analogon anführen. Noch weniger entsprechen sich die Abschnitte 7, 1—23 und 9, 30 bis 10, 31. Daß hier Gespräche über das Verhalten der Christen untereinander, über Ehe, Kinder und weltlichen Besitz unter einem sachlichen Gesichtspunkt zusammengestellt sind, ist klar; der Gedanke aber, daß Jesus der Gründer und Gesetzgeber eines neuen Israel ist (S. 317), liegt darum so wenig darin, wie er 7, 1—23 die unverstandene Voraussetzung war. Der ganze angebliche Parallelismus der Abschnitte scheitert aber daran, daß nun 7, 24 bis 8, 26 das Pendant der Leidensgeschichte sein soll, die von 10, 32 an wesentlich ununterbrochen fortgehen soll. Glaubt man einmal an solche Künsteleien der evangelischen Schriftsteller, die einen derartigen Parallelismus der einzelnen Abschnitte zweier Haupttheile hervorbringen könnten, so muthe man ihnen wenigstens nicht noch das Ungeschick zu, einem Abschnitt von 40 Versen ein Pendant von 6½ langen Capiteln zu geben. Wie aber überall die Leidensgeschichte den Gedanken in's Licht setzen soll, daß die Verkündigung von dem Gekreuzigten bei den Heiden leichter Eingang finden wird als bei den Juden, daß die Jünger sich von pharisäischer Selbstgerechtigkeit und heidnischer Unsittlichkeit frei erhalten sollen und in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Jesus aller Sorge überhoben sein dürfen (S. 317), das gestehe ich, auch bei den kühnsten Combinationen, an die unser Verfasser uns gewöhnt hat, nicht zu begreifen.

Es ist sehr bezeichnend für seine verfehlte Auffassung des Grundgedankens unseres Evangeliums, wenn Klostermann, der sonst die Anordnung des zweiten Buches durch Zertheilung in kurze übersichtliche Abschnitte anschaulich macht, deren 6, 14 bis 10, 31 nicht weniger wie fünf enthält, alles Uebrige in einen Abschnitt zusammenfassen muß, den er nur mit dem Beginn von Cap. 14 noch in zwei Hälften theilt. Hier, wo der geschichtliche Pragmatismus der Darstellung auf der Hand liegt, läßt sich natürlich der Gesichtspunkt, daß nur Solches dargestellt werden soll, was das Wachsthum des Evangeliums zu einer öffentlichen Macht herbeigeführt hat (S. 14), unmöglich mehr durchführen. Der Verfasser macht

auch nur noch schüchterne Versuche dazu. Den ergiebigsten Boden dafür fand er noch bei der Verfluchung des Feigenbaumes, wo wirklich einmal eine Handlung Jesu unzweifelhaft symbolische Bedeutung hat. Aber daraus zu folgern, daß das folgende Wort Jesu über das Gebet sich auf die Wiederherstellung Israels bezieht, welche die Jünger durch das unablässige Glaubensgebet der barmherzigen Liebe herbeiführen sollen, das ist doch um so seltsamer, als der Verfasser (S. 229) selbst naiver Weise gesteht, daß Markus diesen ursprünglichen (?) Sinn der Rede Jesu einigermaßen verwischt hat. In Wahrheit hat er ihn, wenn er wirklich vorhanden wäre, dadurch völlig ausgeschlossen, daß er diese Worte Jesu zur Antwort auf die Verwunderung des Petrus über das Verdorren des von ihm verfluchten Feigenbaumes gemacht hat. Ebensowenig kann natürlich der wiederholte Hinweis darauf, daß die Jünger in den letzten Schicksalen Jesu seine Weissagungen sich erfüllen oder in den begleitenden Worten Jesu ihre heilsgeschichtliche Bedeutung sich erschließen sahen (S. 314) beweisen, daß dieselben mit Bezug auf die Begründung der apostolischen Predigt erzählt sind. Wenn aber der Verfasser endlich, nachdem er die Unechtheit des Schlusses bündig nachgewiesen, seine Vermuthungen über den intendirten Schluß ausspricht (S. 315. 318. 320), so sind dieselben eben erst aus seiner Auffassung des Grundgedankens abgeleitet, und können also auch für diesen nichts beweisen.

Zuletzt verbreitet sich der Verfasser über das Verhältniß der beiden Bücher, in welche er das Evangelium getheilt hat, und von denen das erste die Vorbereitung des zweiten bilden soll. Weil der Evangelist den Anfang und Ursprung der evangelischen Botschaft als einer öffentlichen Macht aufzeigen will, darum bildet im ersten Buch die Apostelwahl, im zweiten die Erkenntniß Jesu als des Christ und Gottessohnes den Höhepunkt, darum ist in beiden das Auftreten und das Ende des Täufers der Anfang, die Aussendung der Jünger das Ende, darum ist die Erkenntniß des heilsbedingenden Werthes Jesu im ersten nur in Jesu eignem Bewußtsein vorhanden, während sie im zweiten dem Bewußtsein der Jünger eingepflanzt wird (S. 320). Auf wie schwachen Füßen die ganze Eintheilung in diese zwei Bücher und die Annahme der Höhenpunkte

in denselben steht, glauben wir gezeigt zu haben, daß aber die Geschichte Jesu von seiner Selbstbezeugung zu immer vollerer Aneignung derselben durch die Jünger fortschreiten muß, liegt so sehr in der Natur der Sache, daß daraus ein Präjudiz für die Bezugnahme auf die künftige Verkündigung derselben wahrlich nicht entlehnt werden kann. Wir müssen demnach leider gestehen, daß der Verfasser den richtigen Gesichtspunkt für die Composition unseres Evangeliums nicht erfaßt und daß er, durch seine sinnvollen, aber willkürlichen Combinationen irregeleitet, die Eigenthümlichkeit derselben nicht aufgehellt, sondern vielfach in ein falsches, ja seinen geschichtlichen Charakter schwer gefährdendes Licht gesetzt hat. Der Verfasser hat zu viel gewollt und daher was er wollte nicht erreicht. Das Markusevangelium ist ohne Zweifel ein planvoll angelegtes Werk; aber nur in dem Sinne, daß es seinen Stoff nach einzelnen leitenden Hauptgesichtspunkten gruppirt. Aber weder ist es eine so prämeditirte, in allen Details kunstvoll arrangirte Schöpfung, wie der Verfasser es sich denkt, noch läßt sich aus diesen Hauptgesichtspunkten allein die Aufnahme, Anordnung und Darstellung alles Einzelnen erklären. Letzteres hat der Verfasser wohl erkannt, aber ohne sich dadurch zu der Selbstbescheidung führen zu lassen, welche der Aufweisung eines einheitlichen schriftstellerischen Plans die rechten Grenzen steckt. Nur in diesem Sinne wird sich eine einfache und natürliche Auffassung von dem Plane unseres Evangeliums vermitteln lassen, und hier wird vor Allem die auch von dem Verfasser wohl erkannte Bedingtheit der ganzen Composition durch die dem Evangelisten vorliegenden Quellen in Rechnung zu ziehen sein. So gewiß die Quellenkritik von einer unbefangenen Analyse des Evangeliums für sich wird ausgehen müssen, so gewiß wird doch auch ihr Resultat wieder zum abschließenden Urtheil über die Composition des Ganzen mitwirken müssen. Es ist daher nicht wohlgethan, daß der Verfasser die einzelnen Andeutungen, die er bei der Analyse gibt, nicht gleich bis zum Abschluß des kritischen Urtheils verfolgt, sondern dies einer abgesonderten Betrachtung vorbehalten hat.

Der andere Hauptzweck unseres Buches ist nun, aus den durch die Analyse gewonnenen Anhaltspunkten das Urtheil über den Ur-

prung und die Quellen des Evangeliums festzustellen. Die zweite Abtheilung ist dem Nachweis gewidmet, daß wir in ihm den Markus es Papias vor uns haben. Wir erhalten hier eine sehr ausführliche Erörterung des papianischen Zeugnisses, das der Verfasser mit Zahn auf den Apostel Johannes zurückführt. Nach ihm ist Markus ben durch dies Schreiben seines Evangeliums der Hermeneut des Petrus geworden und hat darum Einzelnes nicht genau nach der wirklichen Zeitordnung erzählt, weil er, der selbst kein Jünger des Herrn gewesen war, es so erzählte, wie Petrus zum praktischen Bedürfniß es dargestellt hatte und wie er es nach dem Tode des Petrus in treuem Gedächtniß aufbewahrte. Es kann nicht unsere Absicht sein, über alles Einzelne in dieser Auffassung uns auszusprechen. Nur Eines hat uns gewundert, daß die schon wiederholt eltend gemachte, noch neuerdings von Steitz (Theol. Stud. u. Krit. 1868, I) vertretene Ansicht, wonach der zweite Theil dieses Zeugnisses von οὔτε γὰρ ἤκουσε an nicht mehr ein Wort seines Zeugen, sondern eine gelehrte Reflexion des Papias selbst ist, nicht inmal besprochen wird, während dieselbe doch das Ganze in ein ehr anderes Licht stellt. Damit hängt denn die Frage zusammen, welche τάξις gemeint sei. Ist die zweite Hälfte eine Reflexion es Papias, wie mir vollkommen feststeht, so kann darüber kein Zweifel sein, daß dieser wenigstens an die Ordnung im hebräischen Matthäus dachte, da er ja mit dem οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων so deutlich wie möglich auf die apostolische σύνταξις τῶν λογίων, von der er selbst berichtet, hinweist. Ist nun des Papias Zeuge wirklich der Apostel Johannes, so könnte derselbe ja allerdings an die wirkliche Zeitordnung gedacht haben. Aber die Erörterungen von Steitz (a. a. O.) werden en Verfasser vielleicht überzeugt haben, daß die Untersuchungen on Zahn hierüber doch noch keineswegs so „abschließend" sind, wie der etwas kühne Ausdruck des Freundes es darstellt. So lange diese Frage nicht wirklich „außer Zweifel" gestellt ist, müssen wir dabei stehen bleiben, daß bei der τάξις nicht an die wirkliche Reihenfolge der Aussprüche und Ereignisse gedacht sein könne, die nur ein Augenzeuge und auch dieser doch nur sehr theilweise vergleichen konnte, sondern nur die Reihenfolge derselben in der Schrift eines

Augenzeugen und als eine solche konnte mit Markus nur der apostolische Matthäus in Vergleich gestellt werden. Dagegen stimmen wir Klostermann vollkommen bei, daß das Zeugniß des Papias auf unsern Markus bezogen werden kann und muß, und wenn auch die Vermuthung, daß Markus selbst der 14, 51. 52 auftretende Jüngling ist, und mehr noch die andere, daß Jesus in seinem Elternhause das Passah gehalten hatte, mit etwas zu großer Sicherheit aus der Erzählungsweise unseres Evangelisten gefolgert wird, so bleibt doch jene wenigstens immer eine sehr wahrscheinliche.

Mit feinem Sinn und großem Geschick hat der Verfasser bei der Analyse des Evangeliums alle diejenigen Punkte in's Licht zu stellen gesucht, in welchen sich Spuren augenzeugenschaftlicher Kunde in unserm Evangelium zeigen, und insbesondere solche, die auf Petrus als seinen Gewährsmann führen. Manches dürfte er dabei freilich überschätzt haben, was für Solche, die unsere Voraussetzung über den Ursprung des Markusevangeliums nicht theilen, wenig Beweiskraft hat. Ich will ganz absehen von solchen Fällen, wo erst die Anschauung von der Bedeutung des Einzelnen, die der Verfasser sich nach seiner Ansicht von dem Plan des Ganzen gebildet hat, die Entscheidung gibt; denn hier bewegt sich der Beweis eigentlich im Cirkel, sofern ja die Anschauung über den Plan und Ursprung des Evangeliums in gleicher Weise erst aus der Analyse gewonnen werden soll. Man kann dem Verfasser zugestehen, daß nur ein Augenzeuge auf den Gedanken konnte, daß der geheilte Blinde (Mark. 8) sein und der übrigen Jünger Bild sein sollte (S. 174); aber daß das Heilverfahren Jesu in diesem Falle wirklich solche symbolische Bedeutung hatte, das hat der Verfasser erst aus seiner Auffassung von der Bedeutung dieser Geschichte im Organismus des Evangeliums erschlossen. Wenn wirklich der Evangelist (3, 7—35) nur Solches hat erzählen wollen, was die berufenen Apostel in ihrem Zusammensein mit Jesu erlebt haben, so ist es freilich wahrscheinlich, daß er dieses aus dem Munde eines derselben gehört hat (S. 69. 81); aber daß jener Abschnitt wirklich unter diesen Gesichtspunkt gestellt sei, haben wir oben aus dem Contexte selbst bestreiten müssen. Indeß auch abgesehen von diesen Fällen, sind die Spuren augenzeugenschaftlicher Kunde, welche der

Verfasser gefunden haben will, doch oft sehr subjectiv und oft sehr künstlich ausgedacht. Warum soll sich denn 6, 52 ganz wie ein Selbstbekenntniß eines der Zwölfe ausnehmen (S. 144) und nicht einfach eine Reflexion des Evangelisten sein? Wie es sich auch mit der etwas künstlichen Deutung des παραπορεύεσθαι διά 2, 23 (S. 52) verhält, immer ist es doch sehr gewagt, zu behaupten, daß so nur Einer erzählen konnte, dem die Situation ganz genau vor Augen stand (S. 53. 55). Ganz unerweislich aber ist es, daß der Erzähler (7, 25—27) seinen Standpunkt in der Seele der Begleiter Jesu nimmt (S. 157), denn daß die Nationalität des Weibes erst berichtet wird, wo es zum Verständniß der Antwort Jesu auf die Bitte des Weibes nothwendig ist, bemerkt ja der Verfasser richtig selbst, und das 7, 25 vorangeschickte ἀκούσασα ist eine Reflexion des Erzählers, die, wenn derselbe wirklich von dem ausgegangen wäre, was die Begleiter Jesu zunächst sahen, ebenfalls erst hätte nachgebracht werden müssen. Ueberkünstlich aber ist die Art, wie 9, 14 ff. aus dem Gange der Erzählung erschlossen werden soll, daß sie von Einem herrührt, der mit Jesu vom Berge herabkam (S. 189), da derselbe ja gar kein Anderer sein konnte, wenn der Evangelist, der eben die Geschichte Jesu erzählt, seine Erzählung nicht auf's Ungeschickteste unterbrechen wollte, um Dinge vorauszunehmen, die sofort aus dem Laufe des Ereignisses von selbst klar werden mußten.

Ueberhaupt aber sucht der Verfasser durch seine Analyse eine Vorstellung von der Gebundenheit des Evangelisten an die mündliche Erzählung des Petrus zu begründen, die ich unmöglich für natürlich halten kann. So soll Petrus nach S. 32 erzählt haben: „Wir gingen in unser Haus“ und darum der Evangelist, der das ἤλθομεν in ἦλθον umsetzte, μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου hinzugefügt haben, um bemerklich zu machen, daß das „wir“ nicht wie das in Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου umgesetzte „unser“ den Jakobus und Johannes ausschließe (1, 29). Aber was war denn natürlicher, als daß der Evangelist den Pluralis ἦλθον, den nach der Angabe der Eigenthümer des Hauses Jeder zunächst auf Jesus und die beiden erstberufenen Jünger beziehen mußte, nun auch durch das μετὰ auf das andere Brüderpaar ausdehnt? Wo ist hier

auch nur das leiseste Motiv für jene künstliche Annahme vorhanden, die sich ja dadurch von selbst aufhebt, daß kein Leser wissen konnte, er habe ein „unser“ in die Namen *Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου* umgesetzt? Ebenso soll der Gang der Erzählung 3, 14—16 nur verständlich sein, wenn Petrus erzählt hätte: „und er bestellte uns Zwölf und gab mir den Namen Petrus“, wo denn der Evangelist nur *τοὺς δώδεκα* für „uns“ und *τῷ Σίμωνι* für „mir“ setzte (S. 72). Aber durch diese Vermuthung wird ja die Schwierigkeit der Stelle um nichts verringert; denn diese liegt nicht darin, daß die Wahl des Simon nicht ausdrücklich erwähnt wird, welche sich nach dem Zusammenhange für Jeden von selbst verstand, sondern daß der Erzähler (V. 17) fortfährt, als hätte er sie erzählt und knüpfe nun die Namen der anderen außer ihm Erwählten an, und das bleibt eine eben solche Ungenauigkeit, wenn wir die Erzählung mit Klostermann in die Rede des Petrus zurück übersetzen. Ebensowenig bedarf es dieser Annahme, um die Stelle 9, 33 ff. zu erklären. Daß die Erzählung an dem Punkte anhebt, wo Jesus in dieselbe eingreift, erklärt sich wie oben beim Herabkommen vom Berge einfach daraus, daß eben *seine* Geschichte erzählt wird, und wenn Petrus voraussetzen konnte, die Hörer würden sein „wir“ verstehen, wann es die Jünger allein und wann es Jesum und die Jünger bezeichnete (S. 198), so ist gar nicht abzusehen, warum nicht Markus seinen Lesern bei seinem „sie“ ebensoviel Verstand zugetraut haben soll. Geradeso verhält sich's endlich mit der Stelle 10, 32, wo nur noch *das* Sonderbare stattfindet, daß der Verfasser zur Erklärung des schwierigen *οἱ ἀκολουθοῦντες*, die er für ursprünglich hält, den Petrus sagen läßt: „die *uns* nachfolgten“ (S. 218), und dabei übersieht, daß dann bei der Umsetzung in die dritte Person gesagt sein müßte *οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτοῖς*, was aber eben nicht dasteht. Was soll man sich aber überhaupt für eine Vorstellung von der Selbständigkeit eines Schriftstellers machen, der sich anerkanntermaßen durch prononcirte stilistische Eigenthümlichkeit auszeichnet und der nun sich darauf verlegt, in solchen Minutien sich an den Wortlaut seines Zeugen zu binden? Wie kann man meinen, daß Papias oder sein Gewährsmann, wenn er die Sorgfalt des Markus rühmt, mit der er seine Erinnerungen

ın die Vorträge des Petrus wiedergegeben habe, an solche Silben-'techereien gedacht haben sollte? (S. 341.) Ebensowenig aber folgt ıus dem papianischen Zeugniß, daß Alles, wodurch im Markus-vangelium den Worten Christi eine allgemeinere Fassung oder eine rbauliche Wendung und praktische Anwendung gegeben wird, die ie ursprünglich nicht hatten, bereits von Petrus herrühren muß, oeil Markus aus seinen Lehrvorträgen diese Reden her hatte. Wenn man nach S. 34 die Anwendung des Wortes über die Ehe-cheidung (10, 12), oder die praktische Erläuterung des Wortes oom Reichthum (10, 24), oder die Schlußanwendung der eschato-ogischen Rede (13, 37), oder die Fassung der Weissagung (9, 1) ereits auf Petrus zurückführen will, so läßt sich freilich nichts afür, aber auch wenig dagegen anführen; aber wenn man nun gar olche Zusätze, wie das *μετὰ διωγμῶν* (10, 30), *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* (10, 29; 8, 35), *ἣν ἔκτισεν ὁ θεός* (13, 19), oder *οὓς ἐξελέξατο* (13, 20), die Erweiterung des Citats 11, 17 oder das *Χριστοῦ ἐστέ* in 9, 41 bereits auf Petrus zurückführen soll, so setzt das eine sklavische Abhängigkeit des Markus von der mündlichen Ueberlieferung des Augenzeugen, deren stereotype Form (S. 325) doch eine bloße Hypothese ist, voraus, welche den grellsten Contrast bildet zu der weitgehenden schriftstellerischen Freiheit, deren sich der Evangelist gegenüber der schriftlichen Ueberlieferung eines Augenzeugen, die er außerdem benutzt, nachweislich bedient hat. Nun scheint aber unser Verfasser noch weiter zu gehen. Er scheint auch die einzelnen Erzählungsreihen, in welchen die Ereignisse, abweichend von ihrer wirklichen Folge, nach bestimmten sachlichen Gesichtspunkten zusammengeordnet sind (S. 340), theilweise wenigstens auf die Reihenfolge, in der sie Petrus in seinen Lehrvorträgen gelegentlich mittheilte, zurückzuführen und beruft sich auch hierfür auf das Zeugniß des Papias (S. 334). Aber wenn dieses den Mangel an *τάξις* bei Markus daraus erklärt, daß derselbe die Thaten und Reden des Herrn nur von Petrus gelegentlich und daher nicht in ihrer rechten *τάξις* mittheilen gehört habe, so sagt er doch damit keineswegs, daß er nun diese Ereignisse in der Reihenfolge gegeben habe, in der sie Petrus gelegentlich mittheilte. Es steht eben nicht da, daß er Einiges so niederschrieb, wie er es durch Anhören „ge-

lernt hatte", wobei man allenfalls zugleich an die Reihenfolge denken könnte, die er sich absichtlich eingeprägt hatte, sondern, wie er es im Gedächtniß hatte, und da dies sein Gedächtniß nur auf gelegentliche Anführungen des Petrus zurückging, so konnte er den Ereignissen nicht die rechte τάξις geben. Nur um dies οὐ τάξει, aber nicht um den Ursprung der bei Markus vorliegenden τάξις handelt es sich ja in der Stelle des Papias. Aber auch abgesehen von dieser falschen Begründung ist jene Annahme völlig unverträglich mit dem schriftstellerischen Charakter unseres Evangeliums. Je mehr unser Verfasser die Planmäßigkeit desselben überschätzt hat, um so unbegreiflicher ist es, wie er durch die Annahme einer solchen Abhängigkeit von dem Wortlaut und selbst der Verknüpfungsweise der Petruserzählungen jede freie schriftstellerische Bewegung, welche doch die Grundbedingung einer wohldurchdachten Composition ist, lahm legen konnte.

Nun aber geht der Verfasser noch einen Schritt weiter, und damit kommen wir auf den dritten Hauptpunkt, der in seinem Buche behandelt wird. Nachdem er nämlich bereits in der Analyse des Evangeliums immer wieder die Spuren nachzuweisen gesucht hat, daß unser Evangelium auch eine schriftliche Quelle voraussetze, gelangt er in der dritten Abtheilung zu dem Resultat, daß dasselbe im Großen und Ganzen an unser gegenwärtiges Matthäusevangelium in der Akoluthie und Auswahl der Erzählungen sich anschließe. Wie nun bei dieser doppelten Abhängigkeit noch von einem selbständigen Plan, ja überhaupt noch von einer schriftstellerischen Eigenthümlichkeit seines Evangeliums die Rede sein soll, das gestehe ich nicht zu begreifen, wenn man nicht unser Evangelium zu einem wahren schriftstellerischen Kunststück machen will. Wenn der Verfasser sich auf mich dafür beruft, daß eine solche Abhängigkeit von einer schriftlichen Quelle mit den Aussagen des Papiaszeugnisses wohl vereinbar sei (S. 343) und wenn er meint, die Vorstellung von dem schriftlichen Evangelium, das Markus bereits benutzt hat, in der von mir eingeschlagenen Richtung fortgebildet zu haben (S. 381), so muß ich nach beiden Seiten hin gegen alle Solidarität mit der Anschauung des Verfassers mich verwahren. Meine Vorstellung von der durch Markus bereits benutzten schriftlichen

Quelle ist nicht nur graduell, sondern specifisch von der unseres Verfassers verschieden. Eben weil ich mir das älteste Evangelium nach der Beschreibung des Papias als eine reine Stoffsammlung, d. h. als eine noch zu keiner pragmatischen Darstellung verbundene σύνταξις von Sprüchen, Reden und kurzen Erzählungen, die sich meist um einzelne Worte des Herrn drehen, denke, halte ich es für möglich, daß Markus, obwohl er sich in einzelnen Erzählungen an den in ihr gegebenen Typus anschloß und einzelne Worte, die er von dorther kannte, in seiner Darstellung verwerthete, dennoch auf Grund der mündlichen apostolischen Ueberlieferung den im Wesentlichen selbständigen ersten Versuch eines Bildes der messianischen Wirksamkeit Jesu geben und dabei so viel Neues aus eigener Erinnerung an die Erzählungen des Petrus hinzubringen konnte, daß Papias oder sein Gewährsmann nur die letztere Seite an seinem Evangelium in's Auge faßte. Mit einer so fast durchgängigen Abhängigkeit von Matthäus, wie sie Klostermann annimmt, vermag ich weder die Tradition über seinen petrinischen Ursprung noch die schriftstellerische Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums zu vereinigen. Da ich aber durch die angebliche Fortbildung meiner Ansicht in einer Richtung, welche den Hauptgewinn der neueren Evangelienkritik, die evident erwiesene Ursprünglichkeit des Markus gegenüber unserm Matthäus, wieder aufgibt, das Moment der Wahrheit in der gegentheiligen Ansicht, die unserm Matthäus die Ursprünglichkeit vindicirt, welches ich gegen Holtzmann und Weizsäcker geltend zu machen versucht habe, auf's schlimmste gefährdet sehe, so muß ich mir erlauben, auf diesen Punkt etwas ausführlicher einzugehen, um zu zeigen, wie unhaltbar die Gründe sind, welche der Verfasser für seine Ansicht beigebracht hat. Ich kann dies umsomehr, weil derselbe sich in der That überwiegend an Einzelheiten gehalten hat. Statt bei der Analyse des Evangeliums Schritt für Schritt sein Verhältniß zu Matthäus in den Blick zu fassen, wird erst nachträglich an einzelnen Stellen die angebliche Priorität des Matthäus wahrscheinlich gemacht und daraus dann schlechtweg über ganze große Abschnitte abgeurtheilt, während ein Buch, das mit solcher Sorgfalt in die Detailerklärung des Markus eingeht, diese kritische Ansicht auch in allen Details durchführen mußte. Daß es nicht schwer

ist, selbst wo die Abhängigkeit eines Schriftstellers von dem andern evident ist, diese oder jene Stelle aufzufinden, die sich mit einigem Scharfsinn leicht so beleuchten läßt, daß sie für das Gegentheil zu sprechen scheint, wird Jeder wissen, der sich mit diesen Untersuchungen beschäftigt hat. Das Zwingende für das kritische Urtheil liegt hier gerade in der Continuität, mit welcher sich die Indicien für eine bestimmte Anschauung aneinanderreihen, bis sie zuletzt zur unzerreißbaren Kette werden, und wenn der Verfasser sich in einen so tiefgehenden Widerspruch zur Markushypothese setzen wollte, so hätte man von einem so fleißigen Durchforscher und so feinen Beobachter unseres Evangeliums wohl erwarten können, daß er uns Schritt für Schritt die Probe für sein Resultat vorlege.

Wenn irgendwo die Ursprünglichkeit des Markus evident ist, so ist es in der Leidensgeschichte (Cap. 14—16). Daß hier auch die Grenze liegt, über die ich nach meiner kritischen Grundansicht nie hinauskomme, ist ebenso klar. Es kann wohl eine Erzählung wie die Salbung in Bethanien in der apostolischen Quelle gestanden haben, aber die Leidensgeschichte, die sich nur in fortlaufender Erzählung darstellen ließ, kann die Sammlung der λόγια, von der Papias erzählt, unmöglich enthalten haben. Darum hat Klostermann recht daran gethan, hier gleich seinen Hebel anzusetzen, um die Markushypothese aus den Angeln zu heben (S. 345—348). Er beginnt damit, daß Markus gegen seinen sonstigen Gebrauch von 14, 1 an über die letzten Tage Jesu in zusammenhängender fortlaufender Erzählung berichtet, und kann das nur daraus erklären, daß er eine solche bei Matthäus vorfand. Aber er übersieht, daß Markus doch wenigstens 1, 21—38 über den ersten Tag in Kapernaum ebenso in fortlaufender Erzählung berichtet und daß eben die Leidensgeschichte in anderer Weise gar nicht erzählt werden konnte. Wir übergehen die Salbungsgeschichte, von der ich allerdings glaube, daß sie bereits in der apostolischen Quelle stand; aber wenn der Verfasser ohne Beweis behauptet, daß das τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο (Matth. 26, 13) ursprünglich sei, so hätte er wenigstens meine entgegengesetzten Bemerkungen in diesen Blättern (1861, S. 53) berücksichtigen können. Erst bei dem Abschnitte 14, 18—21 setzt der Verfasser mit seinem Beweise ein. Hier soll nun das εἷς ἐκ

τῶν δώδεκα (14, 20) eingeschoben sein, um das Mißverständniß abzuwehren, als sei mit Matth. 26, 23 der Verräther direct bezeichnet. Aber dies ist kein Mißverständniß, sondern wegen des Aorist ὁ ἐμβάψας das einzig mögliche Verständniß, das durch V. 25 als unzweifelhaft richtig bestätigt wird. Dann aber springt in die Augen, daß der Bericht, welcher die indirecte Bezeichnung des Verräthers in die directe verwandelt und die unglaubliche freche Frage des Judas sammt der direct bejahenden Antwort Christi hinzufügt, der secundäre ist. Wenn der Verfasser hier wie schon S. 272 behauptet, die Verbindung durch μέν — δέ (V. 21) komme sonst bei Markus nicht vor, so ist dies, auch abgesehen von 1, 8, nach 12, 5; 14, 38 einfach unrichtig [a]). Bei der Gethsemanescene (14, 32—42) kommt der Verfasser darauf hinaus, daß die vorausgeschickte indirecte Formulirung des Gebetsinhalts (V. 35) von Markus aus Matth. 26, 39 entlehnt ist, um dem bildlichen Ausdrucke (V. 36) seine Erklärung zu sichern und der Angabe der Worte beim zweiten Gebet sich zu überheben, wo er denn lediglich Matth. 26, 44 anticipirte, und daß nun 14, 36 die doppelte Bitte in eine einzige zusammengezogen ist [b]). Die Sache liegt aber vielmehr so, daß, wenn Markus nur zum ersten Mal überhaupt Gebetsworte mittheilt, beim zweiten Male nur hervorhebt, daß Jesus

---

a) Dagegen hat Klostermann nicht erwähnt, daß sich Matth. 26, 22—24 schon durch die Hinzufügung von σφόδρα, εἰμι, κύριε (das er für ausgelassen von Markus hält, der es doch 7, 28 aus der apostolischen Quelle aufnahm), ἀποκριθείς, τὴν χεῖρα, οὗτός με παραδώσει, durch Veränderung des ungewöhnlichen εἷς καθ' εἷς in εἷς ἕκαστος, durch die Aufnahme des dem Stil des Markus eigenthümlichen ἤρξαντο, καλὸν ἦν, und καθώς, das siebenmal bei Markus und nur dreimal bei Matthäus in parallelen Stellen steht, als der secundäre Text kundgibt.

b) Wenn Klostermann hervorhebt, daß das τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών (14, 39) aus Matthäus sein müsse, weil ὁ αὐτός bei Markus nicht vorkommt, so hat er unerwähnt gelassen, daß ὁ αὐτός mit einem Substantiv auch bei Matthäus nur in der Parallele sich findet, während sonst noch viermal das neutrische τὸ αὐτό für sich vorkommt. Dagegen ist das wiederholte πάλιν und das ἦσαν c. partic. ganz im Stil des Markus, das ἐλθών statt ὑποστρέψας bei Matth. 26, 43 Conformation nach V. 40 und das τότε-πρὸς τοὺς μαθητάς V. 45 Zusatz zum Markustext.

derselbe gebeten, und das dritte Mal ganz von dem Gebete Christi schweige, dies eine durch nichts zu motivirende Verstümmelung eines Berichts wäre, in welchem drei Gebetsacte ausdrücklich erzählt waren, daß dagegen dem umschreibenden Bericht nichts näher lag, als für den scheinbar ausgelassenen dritten Gebetsact die Worte aus Mark. 14, 39 zu verwenden und an deren Stelle beim zweiten Gebetsact neue Worte zu setzen, welche den Ausdruck der Ergebung, der bei Markus schon in der ersten Bitte lag, noch steigerten, zumal dazu der Ausdruck der dritten Bitte im Vaterunser (6, 10) so geeignet schien (26, 42). In Folge dessen mußte dann das aus Markus entlehnte wiederholte πάλιν durch ἐκ δευτέρου und ἐκ τρίτου noch näher bestimmt werden. Dagegen kann Mark. 4, 36 gar nicht als Zusammenziehung der beiden Bitten bei Matthäus aufgefaßt werden, da die der zweiten eigenthümliche Verneinung der Möglichkeit des παρελθεῖν, welche die Ergebung steigert, bei Markus gar nicht berücksichtigt wird. Wie soll ferner die Analogie von Mark. 9, 23; 10, 27 beweisen, daß 14, 36 nicht der ursprüngliche Wortlaut der Bitte vorliegt? Natürlich konnte an sich der Verfasser diesen ihm geläufigen Ausdruck ebensogut dem Ausdruck seiner Quelle substituiren, wie ihn selbständig schreibend gebrauchen. Allein wenn selbst Ausleger wie de Wette und Bleek diese Berufung auf die göttliche Allmacht unpassend fanden, so dürfte diese Fassung als die schwierigere wohl nach allen kritischen Grundsätzen ursprünglicher sein, als das εἰ δυνατόν ἐστι, das dem secundären Evangelisten sich ohnehin aus Mark. 14, 35 darbot. Daß aber, wie Klostermann meint, die Verwandlung von παρελθάτω in παρένεγκε den heidenchristlichen Lesern den Gedanken an ein unpersönliches Fatum entfernen sollte, ist doch eine äußerst gesuchte Vermuthung, während nach unserer Anschauung das παρελθεῖν sich ebenfalls aus 14, 35 dem ersten Evangelisten darbot. Endlich bemerken wir noch, daß 26, 39 nur mit Weglassung des dem Markus eignen aramäischen Ausdrucks Gott πάτερ angeredet wird (vgl. Tischendorf ed. 8), während 26, 42, wo der Evangelist selbständig schreibt, πάτερ μου steht. Aber auch die Vermuthung, daß 14, 35 den bildlichen Ausdruck in V. 36 verständlich machen wolle, fällt zusammen, wenn man beachtet, daß der Evangelist

0, 38. 39 diesen Ausdruck keiner Erklärung bedürftig achtet, viel-
iehr umgekehrt einen noch viel dunkleren, den er daneben stellt,
:inen Lesern zu verstehen zumuthet. Und ist denn nicht das ab-
)lute ἡ ὥρα an sich einer Erklärung noch ungleich bedürftiger als
ıs einfache Bild vom ποτήριον? Wer die umständliche Erzäh-
ıngsweise des Markus kennt, wird sich an dieser vorausgeschickten
Inhaltsangabe nicht stoßen, zumal nach Klostermann's treffender
Bemerkung die Imperfecta zeigen, daß es sich hier um die Angabe
ines andauernden Gebets handelt. Dagegen spricht auch hier der
nfachste kritische Grundsatz dafür, daß die nun scheinbar tauto-
)gischen Verse (V. 35. 36) in Matth. 26, 39 zusammengezogen
urden und nicht die einfache Darstellung hier zu jener schwer-
illigeren erweitert. Ebenso wird wahrlich eher das schwierige
πέχει (14, 41) vom ersten Evangelisten weggelassen, als die
lede vom zweiten „um ihre Knappheit gebracht sein". Dagegen
t es klar, daß das nur relativ zu nehmende ἦλθεν im ersten
vangelium richtig durch ἤγγικεν erläutert und darum das ἰδού
)r dieses Wort gesetzt ist, weil dasselbe doch sonst auf etwas un-
ittelbar Gegenwärtiges hinzuweisen pflegt, während nicht abzusehen
t, wie nach Klostermann die Einschaltung des ἀπέχει die Um-
ellung dieses Wortes motiviren sollte. Daß die Erläuterung καὶ
ὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ (14, 40 vgl. 9, 6) ebenso
)n Markus zugesetzt wie vom ersten Evangelisten weggelassen sein
nn, ist zuzugeben; aber darum eben können solche Momente an
ch nichts entscheiden [a]).

Auffallend dürftig sind die Indicien, aus welchen Klostermann
der Verhaftungsscene die Ursprünglichkeit des Matthäus erschließt.
uch hier geht der Verfasser über alle gegentheiligen Indicien
gl. nur Matth. 26, 50a. 52—54) mit Stillschweigen hinweg
ıd hält sich ausschließlich an 14, 44. 45—50. Die Darstellung
s Markus nun hat Klostermann selbst (S. 279) so treffend er-

a) Wir haben uns absichtlich auf die von Klostermann in Betracht gezogenen Momente dieser Geschichte beschränkt; sonst wäre gerade an der Einleitung 14, 32—34 und an den Versen 14, 37. 38 am leichtesten darzuthun, daß hier Markus den ursprünglichen Text hat.

läutert, daß wir nichts hinzuzusetzen wüßten; nur über seine Verwunderung über das ὁ παραδιδούς αὐτόν (V. 44, vgl. S. 280) müssen wir uns billig verwundern, da es ja doch völlig natürlich war, daß, nachdem V. 43 nur der Name des Judas genannt, er nun als sein Ueberlieferer charakterisirt wird, da eben die Art, wie er dieses παραδιδόναι zu vollziehen versprochen hatte, erzählt werden soll. Wir bedürfen darum wahrlich der Annahme, daß er es aus Matth. 26, 48 entlehnt hat, nicht, und wenn der erste Evangelist die nachträgliche Bemerkung über das verabredete Zeichen in eine an Ort und Stelle geschehende Verabredung verwandelt hat, so liegt ja der Grund klar genug daran, daß er für das ohnehin dem Markus eigenthümliche καὶ εὐθέως προσελθών keine Anknüpfung fand in dem Plusquamperfectum des V. 44, wenn er nicht das für den Stil des Markus ebenso charakteristische wie für seinen Stil unerhörte ἐλθών — προσελθών aufnehmen wollte. Wir können also auch hier nicht den Markustext für eine Verbesserung des Matthäus halten, zumal ja das σημεῖον bei diesem sichtlich eine Erklärung des selteneren σύσσημον ist. Während aber bei Matth. 26, 56 b für jede einfache Textvergleichung das τότε οἱ μαθηταί ein erklärender Zusatz des ersten Evangelisten ist, sucht uns Klostermann einzureden, das μαθηταί sei von Markus weggelassen und πάντες an's Ende gestellt, um die folgende Geschichte vom νεανίσκος anzuknüpfen. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Jüngling, der erst nach V. 52 floh, als man ihn greifen wollte, gar nicht in die πάντες, deren Flucht bereits eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit war (bemerke den Aorist ἔφυγον) eingeschlossen sein kann.

Aus der ganzen übrigen Leidensgeschichte erwähnt der Verfasser nur noch einige vereinzelte Momente. Daß der zweite Evangelist Matth. 27, 3—10. 52. 53. 62—66 an sich übergehen konnte, wie der erste Mark. 14, 13—15. 51. 52; 15, 21 überging, wollen wir zugeben, obwohl es durch die Rücksicht auf Heidenchristen, die Klostermann geltend macht, durchaus nicht erklärt ist, und ihr viel bedeutungsvollerer Inhalt eigentlich keinen Vergleich mit den im ersten Evangelium übergangenen Markusnotizen duldet, wie denn auch die Zahl der bei Markus fehlenden Zusätze des ersten Evangeliums sich noch sehr beträchtlich

vermehren läßt. Wenn Klostermann Mark. 14, 30. 68. 72 für ine Berichtigung des Matthäus hält, so wird die umgekehrte Anicht, wonach der erste Evangelist die in der Ueberlieferung gangbar gewordene einfachere Fassung des Wortes substituirt, die ja selbst as Johannesevangelium beibehielt, immer die weit wahrscheinlichere leiben. Eine der Scenen, wo die Ursprünglichkeit des Markus im hellsten in die Augen springt, weil nur aus ihr der Hergang virklich verständlich wird, ist die Scene mit Barrabas, wo as erste Evangelium mit seinen Zusätzen in 27, 19. 24. 25, nit seiner von vornherein dem Volke proponirten Alternative und einen bis in's Einzelnste nachweisbaren Textänderungen seine Abhängigkeit Schritt für Schritt verräth. Ueber alles dieses geht Klostermann mit Stillschweigen hinweg, indem er den „eigenthümichen Charakter" des Markusberichts aus der Bedeutung dieses Stücks im Organismus des Evangeliums, d. h. aus dem von ihm hineingelegten Parallelismus mit der Herodiasgeschichte, erklärt (S. 291), und begnügt sich damit zu bemerken, daß Mark. 15, 8 as undeutliche συνηγμένων αὐτῶν (Matth. 27, 17) verständlich nache und die Beschreibung des Barrabas (V. 7) bereits auf den Gegensatz zwischen ihm und Jesus reflectire. Von letzterem kann iber gerade bei Markus, wo in der ganzen Verhandlung nirgends o wie im ersten Evangelium Jesus und Barrabas sich gegenübergestellt werden, nicht die Rede sein und daß das Volk die Initiative ergriff (Mark. 15, 8), konnte auch der feinste Exeget aus dem „undeutlichen" συνηγμ. αὐτῶν nicht herauslesen. Schließlich beruhigt sich Klostermann damit, daß jedenfalls das bei der Analyse unerklärt gebliebene καλάμῳ (15, 19) nur durch Matth. 27, 29. 30 eine Erklärung finde. Aber wenn der Verfasser es (S. 292) so auffällig findet, daß κάλαμος und nicht ῥάβδος als Werkzeug des Schlagens genannt werde, so ist doch dazu gar kein Grund vorhanden, da ja auch 15, 36 die Soldaten ein Rohr in der Hand haben, und daß es der erste Evangelist gewesen ist, der dies Rohr dem Heiland als Scepter in die Hand geben läßt, um den spöttischen Königsaufputz zu vollenden, dafür spricht doch wohl deutlich genug, daß er die πορφύρα zur χλαμὺς κοκκίνη, den ἀκάνθινος στέφανος zum Kranz aus Dornen näher bestimmt, das ἐπὶ τὴν

κεφαλῇν erläuternd hinzugefügt, die Rede ausdrücklich als Verspottung charakterisirt und, um die Mißhandlung von der Verspottung zu sondern, die spöttisch-huldigende Kniebeugung voraufgenommen hat. Daß die Bezeichnung der ἄλλη Μαρία (Matth. 27, 61; 28, 1) im Vergleich mit der bei Markus (15, 47; 16, 1) nicht ursprünglich erscheint, gibt Klostermann selbst zu; aber wenn er daneben kein Wort darüber sagt, wie er der so durch und durch secundären Darstellung Matth. 28, 1—8 die Ursprünglichkeit gegenüber von Mark. 16, 1—8 vindiciren will, so erinnert das doch fast an das Wort vom Mückenseigen und Kameeleverschlucken.

In der That, wenn dieses die einzigen Indicien sind gegen die Ursprünglichkeit der Leidensgeschichte bei Markus, mit welcher die Markushypothese steht und fällt, dann glauben wir gezeigt zu haben, daß sie von Klostermann nicht erschüttert ist. Und wenn selbst in diesem Abschnitt Markus auf die Erzählung des Matthäus so durchgängig Rücksicht nehmen soll, daß er „im Ganzen meist bis auf's Wort mit dem entsprechenden Texte des Matthäus übereinstimmt", dann ist doch klar, daß die von Klostermann angenommene Abhängigkeit des Markus von Matthäus jede Zurückführung seines Evangeliums auf die unmittelbare petrinische Ueberlieferung ausschließt. Denn daß ein Schriftsteller, der die Leidensgeschichte des Herrn von einem Augenzeugen hatte erzählen hören, sich in ihrer Darstellung ganz einer schriftlichen Quelle sollte angeschlossen und mit Ausnahme einiger unmotivirten Auslassungen sich fast nur auf einige stilistische Aenderungen, die dazu nicht immer glücklich ausfielen, sollte verlegt haben, das müssen wir eben einfach für unmöglich erklären. Ist aber auch nur für die Leidensgeschichte das umgekehrte Verhältniß constatirt, so kann natürlich von einer Abhängigkeit des Markus von unserm ersten Evangelium oder einem ihm im Wesentlichen gleichen Urmatthäus nicht mehr die Rede sein.

Der Verfasser betrachtet sodann rückwärtsschreitend den Abschnitt Mark. 10, 32 bis 13, 37 (S. 349—353). Daß hier in der langen eschatologischen Rede und auch in den sonstigen Redestücken die apostolische Quelle benutzt ist, habe auch ich zu erweisen gesucht, wenn ich auch keineswegs unsern jetzigen Matthäustext für identisch damit halte und mir also die Beweisführungen Klostermann's vielfach

ıicht aneignen kann. Allein Klostermann sucht zu beweisen, daß ie ganze Zusammenstellung dieser letzten Reden und Gespräche in ınserm Matthäusevangelium bereits dem Markus vorlag und hat och dafür nur den Grund, daß eine Zusammenstellung dieser Streitreden von der Anlage seines Buches (wie sie nämlich Klostermann falsch, d. h. einem von ihm aufgestellten Gesichtspunkte gemäß, er auf solche Abschnitte, wie Cap. 11—13, gar nicht paßt, bestimmt at) weit abliege, und daß 12, 1. 38 auf eine ausführlichere Redeammlung hinweist, aus welcher Markus schöpft, woraus ja aber urchaus nicht folgt, daß unser Matthäus diese Redesammlung var [a]), zumal der Verfasser selbst gesteht, die Existenz von Matth. 25 n der Quelle des Markus nicht nachweisen zu können (S. 380).

---

a) Wenn der Verfasser noch Mark. 12, 35 hinzufügt, so gehört das gar nicht hierher, da wir wenigstens nirgends einen größeren Zusammenhang nachweisen können, in welchen dies Wort Jesu ursprünglich hineingehörte; denn der Zusammenhang bei Matthäus ist ja ganz derselbe wie bei Markus, nur daß im ersten Evangelium noch kunstvoller mit dieser Gegenfrage Christi der Uebergang von seiner Defensive zur Offensive in Cap. 23 gemacht wird. Daß Klostermann Mark. 11, 11—25 für eine Correctur der Zeitfolge bei Matthäus und das ausführlichere Citat Mark. 11, 17 für das secundäre ausgibt, kann die gerade in der Einzugsgeschichte so zahlreichen Indicien von dem secundären Charakter unseres ersten Evangeliums, über die er alle mit Stillschweigen fortgeht, nicht entkräften. Charakteristisch ist aber die Art, wie er am ausführlichsten bei Mark. 10, 46 verweilt, um hier gleich am Anfange des Abschnitts seinen secundären Charakter zu constatiren. Er hat nämlich schon S. 321 darauf aufmerksam gemacht, daß *καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ* sich ganz wie eine glossematische Erweiterung eines anderen Textes ausnehme, und sucht diesen nun in Matth. 20, 29 nachzuweisen. Allein hier erhebt der Verfasser doch wieder ganz unnöthige Schwierigkeiten, die nur die Tendenz haben können, sein kritisches Resultat vorzubereiten. Wer in aller Welt kann, wenn er die Markuserzählung unbefangen liest, daran nur den mindesten Anstoß nehmen? Jesus ist mit seinen Jüngern von Peräa (10, 1) nach Jerusalem aufgebrochen (10, 32). Sie kommen über Jericho, und da nun bei der Blindenheilung, die beim Auszuge aus Jericho vorkommt, sowohl die weitere Umgebung Jesu (V. 48) als die nähere (V. 49) handelnd auftritt, so wird V. 46 ausdrücklich hervorgehoben, daß Jesus bei diesem Auszuge von den Jüngern und außerdem von viel Volks begleitet war. In der That aber kann Matth. 20, 29 gar nicht der Text sein,

Aehnlich steht es nun mit dem Abschnitte 9, 30 bis 10, 31 (S. 353—356), wo ebenfalls nur von Klostermann's Anschauung über den Plan des Markus aus die Zusammenstellung der Rede bei ihm nicht ursprünglich erscheint. Im Einzelnen müssen wir es auf's bestimmteste in Abrede stellen, daß Mark. 9, 38—41 den Zusammenhang von Matth. 18, 5. 6 unterbricht; da wir in den Jahrbb. f. d. Th. 1864, S. 100 nachgewiesen haben, daß dieser Zusammenhang auf einer Umdeutung des Spruches von dem Aergern der Kleinen in der apostolischen Quelle beruht; ebenso, daß Mark. 10, 1 aus Matth. 19, 1. 2 entlehnt ist, wo erst durch die Hinzufügung des Abschieds von Galiläa der Schein entsteht, als beginne hier die letzte Festreise, wo das schwierige πέραν τοῦ Ἰορδ. nur aus Markus verständlich wird und das Lehren in's Heilen umgesetzt wird, weil im Folgenden wohl eine Blindenheilung, aber keine Volksrede berichtet wird; und endlich daß die Bemängelung der Darstellung in Mark. 10, 10. 11 (S. 208) irgend etwas gegen die Ursprünglichkeit des Markus beweisen kann.

Es kann nicht unsere Absicht sein, das kritische Raisonnement des Verfassers Punkt für Punkt mit unserer Antikritik zu begleiten. Dasselbe gründet sich immer wieder auf die Resultate, die er über den Organismus des Markusevangeliums gewonnen zu haben meint, und wie unsicher diese Grundlage sei, haben wir nachgewiesen. Es hält sich ferner immer wieder an Einzelheiten und übergeht die widersprechenden Indicien mit Stillschweigen. Daß in vielen Abschnitten Markus einen secundären Text hat, geben wir zu, aber nicht weil er unsern Matthäus benutzt hat, sondern weil er den Text der apostolischen Quelle freier wiedergibt als der erste Evangelist. Wenn sich der Verfasser dabei vielfach auf Andeutungen

---

in den jene Worte glossematisch eingeschoben sind, da dort zu ἐκπορευομένων αὐτῶν steht und der ὄχλος ebenfalls erwähnt ist. Sollen wir aber den feinen Kenner des Sprachgebrauchs bei Markus erst daran erinnern, daß ἐκπορεύεσθαι in der Erzählung sechsmal bei Markus, bei Matthäus dagegen nur hier und 3, 5 in einer Parallelstelle vorkommt, und daß das dem ersten Evangelium eigenthümliche ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί nur hier durch den Singular ersetzt ist, der also unzweifelhaft aus Markus entlehnt erscheint?

druck, die ich in diesen Blättern (1861) gegeben habe, so muß ich daran erinnern, daß ich vieles davon in den Jahrbüchern von 1865, S. 360 ausdrücklich retractirt habe. Während der Verfasser meint, die von mir eingeschlagene Richtung in der Abgrenzung des Ursprünglichen und Secundären bei Markus zu verfolgen (S. 381), hat mich vielmehr die eindringendere Detailforschung gelehrt, daß es nothwendig sei, die Ursprünglichkeit des Markus noch höher zu veranschlagen, als ich es Anfangs meinte thun zu können. Hier läßt sich aber die Einzeluntersuchung oft nur durch ein so umfassendes Eingehen in alle Details zum Abschluß bringen, daß es unmöglich wäre, in dem hier mir gestatteten Raume die Resultate derselben gegen Klostermann zu erhärten. Dies gilt insbesondere von dem Abschnitte 6, 14 bis 9, 29 (S. 356—363). Ich will darum nur darauf hinweisen, wie völlig vergeblich der Verfasser sich bemüht, die für die Ursprünglichkeit des Markus in der Enthauptungsgeschichte des Täufers beigebrachten Indicien zu entkräften. Es bleibt durchaus unnatürlich, daß Markus, um seine den palästinensischen Verhältnissen ferner stehenden Leser nicht zu verwirren, den Herodes constant βασιλεύς genannt haben soll, da erst durch diese Bezeichnung eine Verwirrung entstehen konnte. Wenn dagegen der erste Evangelist, um Verwechselungen zu verhüten, den Herodes als τετράρχης einführte, so hätte er es auch 14, 9 gethan, wenn er von einer andern Darstellung unabhängig schrieb, da das angebliche Bestreben, der populären Bezeichnungsweise sich zu bedienen, bei ihm eben nach 14, 1 von dem Streben nach Genauigkeit überwogen wurde. Nun kommt aber hinzu, daß gerade in diesem Verse das λυπηθείς nicht nur einen „scheinbaren", sondern einen wirklichen Widerspruch mit V. 5 bildet, der bei einem selbständig schreibenden Schriftsteller schlechthin unerklärlich ist und daß das διὰ — τοὺς συνανακειμένους bei ihm unmotivirt ist, während es bei Markus in 6, 21 bereits vorbereitet war. An sich ist es natürlich möglich, daß auch ein secundärer Schriftsteller eine derartige Ungenauigkeit erst entfernte, aber daß er dann schon den Ausdruck der συνανακείμενοι in V. 22 anticipirt haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, als derselbe bei Matthäus nur noch 9, 10 vorkommt, wo er ebenfalls aus Markus entlehnt ist.

Endlich bespricht der Verfasser den Abschnitt 1, 1 bis 6, 13 (S. 364—378), wo selbst nach Klostermann von einer Benutzung der zusammenhängenden Matthäusdarstellung gar nicht mehr die Rede sein kann, wohl aber davon, daß einzelne Erzählungen oder Reden bei Markus einen bereits schriftlich fixirten Typus voraussetzen. Aber daß der Evangelist dieselben nicht aus unserm Matthäus hat, dafür bürgt am entschiedensten, daß gerade in den pragmatischen Einleitungen sich überall der erste Evangelist von Markus abhängig zeigt. Klostermann bestreitet das freilich z. B. bei Matth. 13, 1. 2, aber mit welchen Gründen? Schon S. 82 hat er behauptet, die geflissentliche Hervorhebung des Gegensatzes von θάλασσα und γῆ (Mark. 4, 1) nehme sich ganz so aus, als wolle Markus einen minder genauen Erzählungstypus zurechtstellen. Aber woher? Ist denn nicht diese Situationsmalerei ganz in dem wohlbekannten Charakter des Markus? Nun aber soll diese Correctur nach S. 368 das bei Matthäus mögliche Mißverständniß ausschließen, als ob lediglich das καθῆσθαι und ἑστηκέναι Jesum und die Volksmenge gegenüberstelle und das πλοῖον ein auf's Land gezogener Kahn sei. Daß aber der Artikel vor πλοῖον sich nur bei Markus aus 3, 9 erklärt, also im ersten Evangelium aus ihm herübergenommen ist, daß das auffallende πᾶς ὁ ὄχλος nach dem eben dagewesenen, dem Matthäus eigenthümlichen ὄχλοι πολλοί nur aus Markus herrühren kann, daß die Wiederholung des καθῆσθαι nach ἐκάθητο (Matth. 13, 1) sich nur aus Markus erklärt, hat Klostermann nicht beachtet und da der Gegensatz des ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν (Matth. 13, 2) jedem verständigen Leser andeutete, daß der Kahn nicht auch am Ufer stehend gedacht war, so ist das vermeintliche Mißverständniß, dem Markus hier vorgebeugt haben soll, eine müssige Erfindung des Kritikers. Dasselbe gilt von der Einleitung der Erzählung Mark. 3, 1. 2. Klostermann hat freilich schon S. 60 behauptet, hier werde vorausgesetzt, daß der Vorfall an demselben Sabbath wie der vorige stattfand; aber diese Unterstellung ist wieder nur gemacht, um (S. 371) nun finden zu können, daß diese Voraussetzung aus Matth. 12, 9 entlehnt ist. Der Verfasser übersieht dabei, daß Mark. 2, 24 das ἰδόντες, welches der erste Evangelist zusetzt, fehlt, also die Verhandlung über die Sabbath-

observanz der Jünger gar nicht ausdrücklich auf den Tag gesetzt ist, an welchem der vermeintliche Sabbathbruch der Jünger stattgefunden hat, daß Mark. 3, 1 aber nach der allgemeinen Bemerkung 1, 21 als selbstverständlich vorausgesetzt ist, daß, wenn Jesus in die Synagoge ging, es am Sabbath geschah (V. 2), und endlich, daß das Subject zu παρετήρουν (V. 2) bei Markus um so leichter als bekannt vorausgesetzt werden konnte, als er in diesem ganzen Abschnitt lauter Verhandlungen mit der Jesu feindseligen Opposition erzählt. Ist aber meine in diesen Blättern (1861, S. 77) geäußerte Vermuthung über das αὐτῶν (Matth. 12, 9) nicht haltbar, wie Klostermann meint, so ist dies nur um so gewisser ein Beweis, daß der erste Evangelist dadurch, wie durch das ihm so geläufige μεταβὰς ἐκεῖθεν, die Darstellung des Markus näher bestimmt hat. Je mehr aber die Zusammenstellung der einzelnen Erzählungen in diesem Abschnitt durch den von Klostermann selbst erkannten Plan des Markus bedingt ist, um so unwahrscheinlicher ist es, daß er diese Stücke bereits in einem schriftlichen Evangelium theilweise verbunden vorfand (S. 374).

Wir müssen nach alle Diesem den vergleichenden Abschnitt, welcher das Verhältniß des Markus zu unserm Matthäus feststellen soll, für die schwächste Parthie unseres Buches erklären, nicht etwa nur weil wir mit seinen Resultaten durchaus nicht übereinstimmen können, sondern weil die Untersuchung hier so desultorisch und, selbst wenn man im Einzelnen mit dem Verfasser übereinstimmen könnte, so wenig erschöpfend geführt wird, daß es uns nicht wundern kann, wenn derselbe endlich doch über das Verhältniß der beiden ersten Evangelien nicht zum völligen Abschluß kommt (S. 381). Wir können es nicht billigen, daß der Verfasser schließlich eine selbständige Analyse auch der anderen Evangelien vor der Quellenuntersuchung empfiehlt. Es ist das vielfach doch nur Schein, da, wie wir aus manchen Beispielen gesehen haben, die Bemerkungen des Verfassers bei der Analyse mehr als einmal sichtlich von der Intention geleitet sind, für seine spätere Quellenkritik Anhaltspunkte zu gewinnen, und selbst für seinen Zweck würde sich Vieles in einem ungleich gewinnenderen Lichte dargestellt haben, wenn er die Quellenprüfung in die Analyse verflochten hätte. Da wir nun auch dem

Resultate der letzteren durchaus nicht beistimmen können, so bleibt für uns das Hauptverdienst seines Buches die Exegese des zweiten Evangeliums, die ja auch in demselben den breitesten Raum einnimmt und wegen ihrer philologischen Akribie und ihrer sinnvollen Entwicklung des Zusammenhanges eine bleibende Bedeutung behält, selbst wenn man ihr natürlich nicht in allem Einzelnen beipflichten kann. Mit großer Spannung sehen wir der versprochenen Arbeit des Verfassers über den Lukas entgegen, bei der wir eine ungleich größere Uebereinstimmung mit ihren Resultaten erwarten dürfen, da derselbe nach S. 345 die Abhängigkeit des Lukas von Markus anerkennt. Da er auch über die Entstehung unseres jetzigen Matthäus noch nicht abgeschlossen zu haben scheint, so hoffen wir, daß die Untersuchung des Lukas ihn dazu führen wird, das auch von ihm benutzte apostolische Evangelium in seiner Verschiedenheit von unserm ersten Evangelium zu erkennen und so vielleicht, wirklich in die von mir eingeschlagene Richtung einlenkend, unserm Markus eine viel größere Ursprünglichkeit zuzuerkennen, als er es in diesem Buche gekonnt hat. Jedenfalls begrüßen wir das Erstlingswerk des Verfassers mit Freuden, weil wir denselben trotz alles Widerspruchs, den wir erheben mußten, in ihm als einen ebenso befähigten als fleißigen Mitarbeiter auf dem Gebiete der Evangelien kennen lernen und noch Größeres von ihm hoffen, wenn es ihm gelingt, sich formell und materiell etwas mehr von der eigenthümlichen, trotz ihrer Originalität und Feinheit einer unbefangenen Behandlung der Evangelien nicht eben günstigen Hofmann'schen Interpretationsweise frei zu machen.

D. B. Weiß.

2.

Geschichte der Predigt in der deutschen evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken. Von **D. Carl Heinrich Sack.** Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. 1866. VI. und 384 SS.

Die Zeit der Herrschaft des Rationalismus hält heute nicht leicht Jemand für eine Blüthezeit im Leben unserer deutschen Kirche. Im Gegentheil, die hohe Meinung, welche sie selbst von sich hatte, ist schon vor geraumer Zeit mit einer ziemlich allgemein verbreiteten Geringschätzung vertauscht worden. Das Schiboleth ihres Selbstruhms „Aufklärung" ist in dem Munde von Tausenden jetzt geradezu ein Schlagwort der Verspottung, mit dem sich die Vorstellung des Seichten und Trivialen, des Mittelmäßigen und Oberflächlichen, des Langweiligen und Abgestandenen verknüpft. Das heutige Interesse an der Zeit der Aufklärung ist beinahe ganz ein pathologisches. Die meisten unter den jetzt lebenden Theologen dürften die Hauptwerke des Rationalismus kaum anders als aus abgeleiteten Quellen kennen, wie Literaturfreunde unsere vorclassische Literatur, die Bodmer und Uz und Ramler, ja selbst Klopstock schon, nur aus der Literaturgeschichte zu kennen pflegen, im Allgemeinen nicht unrichtig, aber doch mangelhaft und ohne eigenes Urtheil. Auch von der Predigt des rationalistischen Zeitalters sind unter unseren Predigern, Candidaten und Theologie-Studirenden Vorstellungen verbreitet, die im Großen und Ganzen zutreffend sein mögen. Aber es werden schon Wenige sein, die auch nur eine Predigt von Röhr, selbst von Reinhard, oder gar weiter hinauf von Spalding gelesen haben. Eine gerechte Würdigung kann dabei schwerlich bestehen. Die achselzuckende Kritik über einst gefeierte Kanzelgrößen mag sehr entschieden auftreten, aber es fehlt die geschichtliche Wahrheit und Billigkeit. Ein wahres, gerechtes,

billiges, ein wirkliches **Urtheil** über die Predigt des rationalistischen Zeitalters kann nur auf geschichtlichem Wege gewonnen werden. Ein solches zu Wege zu bringen ist die treffliche fleißige Arbeit, die wir hiermit anzeigen und Denen, die sie noch nicht kennen, empfehlen möchten, in ausgezeichnetem Maße geeignet.

Der ehrwürdige Mann, der die theologische, insonderheit die Predigerwelt damit beschenkt, hat die Stille seines Lebensabends seit Jahren darauf verwandt. Daß sein Buch die Frucht längerer, mit Liebe gepflegter Studien ist, bezeugt es selbst durch seinen reichen, durchweg aus den ursprünglichen Quellen geschöpften Inhalt, wie durch seine abgerundete gefällige Form, die mehr Spuren der Jugendfrische als der dem Alter eigenthümlichen Schwerbeweglichkeit an sich trägt. Wer auf dem Gebiete, dem das Buch angehört, sich umgesehen hat, weiß außerdem von mancherlei Vorarbeiten des Herrn Verfassers, die seit Jahren theils in dieser Zeitschrift, theils in Herzog's Real-Encyclopädie, theils in eigenen kleineren Schriften an's Licht getreten sind. Denn jene feine comparative Charakteristik Schleiermacher's und Albertini's, deren sich die älteren Leser der „Studien und Kritiken" noch gern erinnern, die Aufsätze über die Väter seiner Familie, Spalding, August und Friedrich Sack, selbst die kleine Monographie über Saurin sind so zu sagen Proömien zu dieser Geschichte der Predigt von Mosheim bis Schleiermacher, die das leisten, was gute Proömien leisten sollen, sie schaffen Leser, welche attenti, dociles, benevoli sind.

Der Herr Verfasser leitet seine Arbeit (S. 1—9) mit einer kurzen Darlegung der Grundsätze ein, von welchen er dabei ausgegangen ist. Sie haben ihre Wurzel in seiner weise bemessenen Fassung des Begriffs der Predigt und der eben so hohen als bescheidenen Würdigung ihres Werthes, worüber er sich besonders auf S. 4 u. 6 treffend ausspricht. Wer mit diesen, wie uns dünkt, evangelisch klaren und protestantisch keuschen Bestimmungen über die Bedeutung der Predigt übereinstimmt, wird in allem Wesentlichen auch die aufgestellten Grundsätze anerkennen. Der Verfasser ist ihnen in seiner Geschichte durchweg treu geblieben. Der **Inhalt** der Predigt, ob dem göttlichen Worte in der Schrift entnommen und in Gemäßheit des Glaubens der wahren Kirche des

Herrn stehend oder nicht, das ist ihm überall das Erste. Das Zweite das Maß von Weisheit und Kunst in Anwendung des Predigtstoffes auf den kirchlichen Zeitpunkt und die Bedürfnisse der Gemeinde. Das Dritte die sprachliche Behandlung. Das Vierte die von der geschilderten Predigerthätigkeit ausgegangene Wirkung. Mit einer kurzen Motivirung der Begrenzung der Aufgabe auf den etwa hundertjährigen Zeitraum von 1730—1830 (Mosheim's Blüthezeit bis zum Tode Menken's und Schleiermacher's), wie der Theilung desselben in die beiden Perioden bis und seit Ende des ersten Jahrzehents des 19. Jahrhunderts schließen die einleitenden Bemerkungen.

Die Predigtgeschichte des 18. Jahrhunderts bis in den Anfang des 19ten nimmt entsprechend dem ungleich größeren Umfange dieser Periode etwa zwei Drittel des Buches ein (S. 10—261). Vorausgeschickt wird eine kurze allgemeine Charakterzeichnung der Predigt dieser Periode, und zwar bezeichnet der Verfasser als das ihren Höhepunkt belebende Princip das echt Praktische, nämlich das (allmählich freilich degenerirende) Bestreben, den Inhalt des Evangeliums in seiner Bedeutung für Gesinnung und Handlungsweise der Christen zu entfalten. Er gliedert diese Periode in drei Zeiträume, für deren Grenzen er selbst eine gewisse Beweglichkeit in Anspruch nimmt: der erste (1740 bis c. 1785, nach der Inhaltsangabe aber 1730—1770) umfaßt die älteren praktischen Supernaturalisten, die unerschüttert am Grunde der biblischen Offenbarung und den Grundlagen des evangelischen Bekenntnisses festhaltend, bemüht sind, den Täuschungen des Orthodoxismus und Verirrungen des Pietismus mit dem ganzen Ernst der Wahrheit und der ganzen Kraft der Liebe entgegenzutreten. Den Uebergang zu diesem Zeitraum bezeichnet der Berliner Propst Reinbeck; seine Hauptrepräsentanten sind Mosheim, August Sack, Cramer, Jerusalem, Spalding, denen noch beigezählt werden der Bischof Fr. Sam. Gottfr. Sack, Abrah. Teller, Sturm. Eine kürzere Erwähnung finden an dieser Stelle noch Joh. Eb. Silberschlag, Joh. Ad. Schlegel, Gottfr. Leß und wieder ausführlicher der Schweizer Joh. Tobler. — Den zweiten Zeitraum (etwa 1785—1795, nach der In-

haltsangabe aber 1770—1790) repräsentiren die Prediger, welche durch treueres Anschließen an das Schriftwort der schon anhebenden Trockenheit in der Predigt abzuhelfen suchen: Herder, Lavater, Oetinger, Joh. Jak. Heß, in deren Mitte noch Joh. Ludw. Ewald, der in Prosa und Poesie außerordentlich fruchtbare ascetische Schriftsteller, aufgenommen ist. Der dritte Zeitraum endlich, die beiden Decennien der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts umfassend, wird als der Zeitraum der mehr und mehr in eudämonistischen und pelagianischen Rationalismus übergehenden Moralpredigt bezeichnet. Seine bedeutendsten Repräsentanten sind: Zollikofer, Henke, Marezoll, Ammon, neben denen noch Häfeli, Rosenmüller, Bartels, Veillodter, Reiche aufgezählt werden. Als eine wohlthuende Erscheinung in diesem, den Kern der Schriftlehre bis zu einem gewissen Grade umgehenden Zeitalter wird der Nürnberger Joh. Gottfr. Schöner genannt, der jenen Kern einfach festhält und ihn zugleich ganz praktisch zu machen weiß. In loserem Anschluß werden dann noch der Wittenberger C. L. Nitzsch und die Berliner Pröpste Ribbeck und Hanstein genannt und kurz charakterisirt. Als Seitenstück zu den Moralpredigern erfahren demnächst noch die Naturprediger, welche Töllner's „bewegliche Bitte an alle evangelischen Lehrer" erfüllten, eine besondere Darstellung. Der Frankfurter Mosche, der Halberstädter Zerenner und der schon genannte Ewald werden als Repräsentanten der Naturpredigt aufgeführt. Den Schluß der Predigtgeschichte dieses Zeitraumes wie dieser ganzen ersten Periode bildet die wieder ausführlichere Schilderung des ehrwürdigen, schon den Uebergang zu einer neuen, würdevollen Predigtbahn bezeichnenden Reinhard.

Bei der zweiten Periode wird, wie bei ihrem geringen Umfange (kaum ein Vierteljahrhundert) natürlich ist, von einer weiteren Zeittheilung abgestanden. Die Gliederung ist eine sachlich-persönliche. Die Repräsentanten der vornehmsten Predigtrichtungen werden hier meist paarweise vorgeführt, was zu interessanten comparativen Charakteristiken Veranlassung gibt. Zur Neubelebung der tief herabgekommenen Predigt im evangelischen Deutschland trug die philosophische Entwicklung (der Kriticismus und die Identitäts-

philosophie [a]) ebensowenig bei wie die gleichzeitige Romantik; die Erneuerung des religiösen Geistes durch die romantische Schule war mehr Schein als Wesen, und ging an der Predigt vorüber. Ungleich wirksamer war die durch die mächtige Hand Gottes vermittelst nationaler Leiden herbeigeführte Sehnsucht nach Hülfe im Seelen- und Sittenleben, von nicht geringer Bedeutung auch die Wiedereröffnung des Verkehrs zwischen Deutschland und England nach dem Befreiungskriege. Aber den wirklichen Anfang dieser Neubelebung brachte das, vorsehungsvoll durch göttliche Gnade und Weisheit geordnete, gleichzeitige Auftreten zweier so epochemachenden Prediger wie Schleiermacher und Menken zu Stande (S. 262—315). Neben diesen beiden, mit Vorliebe in treffenden Zügen geschilderten, Koryphäen treten zunächst, als sie ergänzend, resp. ihnen entgegengesetzt, Schleiermacher's Jugendfreund Albertini, die aus Terstegen's Samen hervorgegangenen Bergischen Prediger, und besonders Daniel Krummacher auf (S. 316—329). Es folgen als Urheber neuer Anregungen in Nord- und Süddeutschland Claus Harms und Ludwig Hofacker, auch sie zuerst jeder für sich, und dann comparativ charakterisirt (S. 329—346). Sodann unter der Ueberschrift „Wechselwirkung der literärischen Cultur des Zeitalters und des Bestrebens, die Predigt neu zu beleben“: Dräseke und Theremin (S. 347—366). Mit vielsagender Kürze wird noch auf fünf Seiten des sich, reagirend gegen die neue Wendung in der Entwicklung der Predigt, nochmals aufraffenden Rationalismus des gesunden Menschenverstandes gedacht; unser Verfasser begnügt sich damit, einen einzigen homiletischen Vertreter desselben, Röhr, vorzuführen, und schließt dann seine Homiletenreihe mit den beiden,

---

a) Wie richtig dies in Betreff der Identitätsphilosophie ist, beweisen die aus ihrer Schule hervorgegangenen Predigten (z. B. von Joh. Schulze, Leipzig 1810), welche von poetischer Mystik durchweht sind, und Religion als Gemüthsexaltation erscheinen lassen, die im Katholicismus mehr als im Protestantismus ihre Rechnung finde. Vergleiche die sehr interessanten Bemerkungen Tzschirner's (Briefe, veranlaßt durch Reinhard's Geständnisse, S. 47—66) über das Verhältniß dieser Philosophie zur Predigt. Ihm habe keine mehr versprochen und weniger gehalten.

in die Gegenwart hineinreichenden, großen Theologen, Immanuel Nitzsch und Tholuck. Auf weitere kritisch-geschichtliche Darstellung der noch im Werden begriffenen Predigtzustände verzichtet er, fügt aber auf den letzten Blättern seines Buches noch beachtenswerthe, von einem mit der Praxis und Theorie, der Kritik und Geschichte der Predigt so vertrauten Manne zwiefach gern gehörte Andeutungen und Weisungen hinzu, die ihm aus der Wanderung durch das Predigtgebiet seit Mosheim resultiren. Durch diese letzten Blätter geht ein besonders wohlthuender Hauch milder Begeisterung. Der Leser bekommt den Eindruck: der diese Winke ertheilt, beobachtet, von stiller Warte aus, die Bewegungen in der Kirche seiner Zeit mit lebendigster Herzenstheilnahme, aber mit freiem Blick, den er sich durch die feste Richtung auf die von dem Herrn der Kirche gesteckten Ziele ungetrübt erhält. Wir heben von seinen homiletischen Schlußwinken nur zwei hervor, deren Bedeutung für die Gegenwart kein Kundiger unterschätzen wird, den einen: Hauptzweck der Predigt ist die Weiterbauung der Kirche, nicht die Befriedigung der Welt der Gebildeten, den anderen: man hüte sich vor dem Wahne, durch ausschließliche Behauptung des menschlichen Wesens in Christo den Charakter und das Werk des göttlichen Meisters am besten zu begreifen. Wohin diese Bemerkungen zielen, ist ebenso erkennbar als beachtenswerth, daß die Quelle, aus der sie fließen, einer Beimischung von Bildungsfeindschaft oder von steif conservativem Dogmatismus unverdächtig ist.

Zur Ergänzung unseres Berichts über die Anlage des Sack'schen Buches sei nur noch bemerkt, daß der Charakteristik der einzelnen Homileten kurze biographische Notizen vorausgeschickt und Proben ihrer Predigtweise beigegeben sind, letztere bei den Predigern der älteren Zeit reichlicher, bei den neueren sparsamer. Wie diese Ungleichheit nur angemessen erscheinen kann, so muß die Auswahl der Proben für eine im Allgemeinen sehr glückliche gehalten werden. Sie war gewiß nicht leicht, diese Sammlung von Lesefrüchten aus einer umfangreichen Lectüre, von der wir dem Herrn Verfasser es gern glauben, daß sie auch nicht durchweg anziehend war. Die

erbauliche Wirkung dieser Proben wollen wir nicht ganz in Abrede stellen, schlagen sie indessen nicht sehr hoch an, da nur selten ein Leser dieser Predigtgeschichte als solcher in einer dafür gerade empfänglichen Stimmung sein wird; wohl aber wird das erreicht, daß der Leser einigermaßen in den Stand gesetzt wird, sich selbst an der Kritik zu betheiligen. Was die Charakteristik der einzelnen Homileten betrifft, so ist vor Allem die große Schwierigkeit der Aufgabe in Anschlag zu bringen. Verkennen wird diese Keiner, der jemals bemüht gewesen ist, unter nahe verwandten gleichzeitigen Geistesproductionen eines und desselben Stoffgebietes, und zumal eines so bestimmt begrenzten, vergleichungsweise auch formell so gebundenen, wie das der Predigt, sich der dennoch unterscheidenden Eigenthümlichkeiten noch anders als blos im Gefühl bewußt zu werden. Nach unserm Dafürhalten ist die Aufgabe durch den in Uebung geschärften Blick unseres homiletischen Kritikers, und seine feine Beobachtungsgabe hier im Großen und Ganzen vortrefflich gelöst; es sind concrete, farbige, neben und gegen einander Stellung nehmende Gestalten, welche dieser Prediger-Portraitmaler zeichnet. Unähnlich dem Original haben wir, so weit wir urtheilen können, keines gefunden. Ueber einen und den anderen Zug wird es frei stehen, hie und da zu rechten. Unparteilichkeit und Gerechtigkeit des Urtheils wird nirgend vermißt. Seinen reformirten Standpunkt macht D. Sack kaum in einer anderen Form geltend, als in der einer gerechten Freude daran, daß zu der Auswahl bedeutenderer und epochemachender Prediger der geschilderten Zeit ein in der That nicht kleines Contingent von *seiner* Kirche gestellt ist. Die Thatsache ist zu augenfällig, um verkannt oder für zufällig erklärt werden zu können. Sie zeigt sich nicht durch die ganze Geschichte der evangelichen Kirche hindurch, sondern nur seit dem Verfall der Predigt nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Unser Verfasser deutet einige Male gelegentlich an, daß in der reformirten Kirche *das kirchliche Gemeindebewußtsein* nie so eingeschlafen ist als in der lutherischen. Er weist damit ohne Frage auf eine der wesentlichsten Grundlagen gedeihlicher Predigt hin. Außerdem erinnert er, z. B. bei Reinhard, an den unnatür-

lichen Perikopenzwang. Daß derselbe, bis zu einem Verbot an den Oberhofprediger in Dresden, von den herkömmlichen Evangelien abzuweichen, ausgedehnt, wohl verkümmernd wirken könne, vielleicht müsse, wird auch nicht in Abrede zu stellen sein. Doch nur im Vorübergehen, und wo die Gelegenheit es mit sich bringt, gedenkt D. Sack solcher confessionellen Besonderheiten homiletischer Art.

Ein Punkt, wo wir uns nicht durchaus in Uebereinstimmung mit dem Herrn Verfasser finden, ist sein Urtheil über die halb- oder ganzrationalistische Predigt. Ausgehend von einem berechtigten, auch unsererseits schon anerkannten, apologetischen Interesse für Homileten wie Spalding u. A., die lange genug mehr verkannt als gekannt, ungebührlich in den Winkel, wenn nicht noch übler placirt worden sind, nimmt D. Sack dieselben nach unserm Dafürhalten gegen die vulgäre Mißachtung zu viel in Schutz. Was er (S. 2) kommen sieht, „die gerechtere und theilnehmendere Beurtheilung", ist in gewissen Kreisen unserer Zeitgenossen, welche für „Rettungen" eine leidenschaftliche Vorliebe haben, so sehr schon da (fängt die neueste Kirchengeschichtsschreibung doch schon an, sich für den Berliner Allgemeinen Bibliothekar Nicolai zu erwärmen), daß bereits vor allzu großer Gerechtigkeit zu warnen an der Zeit zu sein scheint. So meinen wir, das Urtheil (S. 13) über „die älteren praktischen Supernaturalisten" werde limitirt werden müssen. Selbst von Spalding tragen wir Bedenken, ein unerschütterliches Festhalten an dem Grunde der biblischen Offenbarung und der Grundlehren des evangelischen Bekenntnisses zu prädiciren. Gewiß steht der Mann sehr würdig auf dem Posten seiner Zeit, mit Wärme, mit Begeisterung und im Segen die damals hart angefochtenen Wahrheiten der natürlichen Religion, und mit ihnen ein gut Stück Christenthum vertheidigend. Seine persönliche Ehrenhaftigkeit und Liebenswürdigkeit, dieser redliche Vorsehungsglaube, dies fromme Gottvertrauen, dieser tiefe sittliche Ernst, diese herzliche Anhänglichkeit an Jesu, welche er und seine Genossen in sich und Anderen hegen und pflegen, sind hoher Anerkennung werth; ja rührend und beschämend ist die Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der diese Männer als Christen und Prediger ihr Pfund ver-

waltet haben, aber — jenes grundsätzliche Aufsichberuhenlassen solcher für unpraktisch und nicht nutzbar erklärten, darum von der Predigt ausgeschlossenen Lehren, wie Trinität, die beiden Naturen in Christo, Genugthuung, ja selbst der Fundamentallehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne die Werke kann nicht mehr unerschütterliches Festhalten am evangelischen Bekenntniß genannt werden. War die Predigt, welche an diesen Grundlehren unerschütterlich festhielt, damals großentheils verknöchert und versteinert, so wundern wir uns keinen Augenblick, wenn die damalige Zeit von der Spalding'schen Predigt den Eindruck der Frische und des Lebens empfing, daran eine Freude hatte wie an neuentdeckter Wahrheit, und davon wie nach lang eingeathmeter Kellerluft den Geruch eines grünen Feldes einsog, ja wir nehmen nicht Anstand, sie subjectiv als einen Fortschritt zu bezeichnen; aber Männer wie Ernesti und Herder erhoben doch eben darum Widerspruch gegen die Spalding'schen Grundsätze, weil sie darin das Gegentheil von unerschüttertem Festhalten am evangelischen Bekenntniß sahen. Noch mehr hätte bei Jerusalem der Conflict zwischen Christenthum und natürlicher Religion, den er zu überwinden außer Stande war (so möchten wir die unversöhnten Elemente lieber bezeichnen, als mit D. Sack auf S. 66 „Verstandesbildung und Gefühlsleben, die nicht wahrhaft Eins geworden"), nach unserem Dafürhalten anerkannt werden sollen. Besonders aber stoßen wir uns an Abraham Teller's Einreihung unter die „älteren praktischen Supernaturalisten". Wir nehmen des Herrn Verfassers eigene Schilderung dieses auf S. 366 mit Zollikofer zusammen als Bahnbrecher der rationalistischen Predigt angesehenen Urhebers des, man darf doch wohl sagen, berüchtigten Wörterbuches über das N. T. gegen das Recht jenes Platzes in Anspruch. Daß Teller in der Predigt nicht gegen die Kirchenlehre polemisirt habe (S. 98), kann nicht hoch angeschlagen werden. Das war überhaupt nicht die Weise der ehrenhafteren, zumal in höheren Kirchenämtern stehenden Prediger der Zeit; solches Vorgehen verbot die hochgehaltene prudentia pastoralis. Wenn von Herder hervorgehoben wird, daß er einmal schonungsloser gegen den Orthodoxismus in der Predigt auftrat, so ist zu bedenken, daß

er damals 27 Jahre alt war. Die Nachbarschaft, in welche Teller mit Predigern wie Sturm und Tobler gebracht ist, zeigt recht eclatant die große, dem Verfasser natürlich durchaus nicht unbekannte, Differenz zwischen Teller und diesen wirklichen Supernaturalisten. Für die Erinnerung an den heute in Deutschland wohl sehr fremd gewordenen Tobler, den treuherzigen schweizerischen Prediger und ascetischen Schriftsteller, der aber unseres Wissens nicht 1719 in Zürich, sondern 1732 zu St. Margarethen im Rheinthal geboren ist, sei beiläufig dem Herrn Verfasser Dank gesagt. Und da wir Tobler hier mit Sturm so zusammengestellt sehen, so möge es erlaubt sein, einen in der Zeit einigermaßen überraschenden Zug confessioneller Feindschaft zwischen Beiden anzuführen. Beide ließen gleichzeitig Erbauungsschriften für Communicanten ausgehen. Sturm findet in der Vorrede zur zweiten Auflage der seinigen: „Heilige Betrachtungen eines Communicanten“ angemessen zu bemerken: „Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, einer Schrift Erwähnung zu thun, welche beinahe zu gleicher Zeit mit meinen Betrachtungen an das Licht getreten: Christliches Nachdenken, auf vernünftigen und andächtigen Gebrauch des heiligen Abendmahls gerichtet. 2. Abh. Zürich 1763 a). Blos die Liebe zu dem Glauben, den zu bekennen ich so glücklich bin, bewegt mich, daß ich meine Leser ersuche, sich nicht durch das verborgene Gift der socinianischen Irrthümer, welche in diesen wenigen Bogen enthalten sind, verführen zu lassen. Meine Schrift ist diesen Betrachtungen ganz unähnlich, und ich freue mich, daß ich dies mit Wahrheit sagen kann. Der barmherzige Gott verhüte dies Unglück bei mir, daß ich nicht ein Lästerer seines Namens und seiner Geheimnisse, oder ein heimlicher Verächter seiner heiligen Sacramente werde.“

Doch — es werde uns vergönnt, unsere obigen kritischen Bemerkungen wieder aufzunehmen. In der Beurtheilung der „christlichen Moralprediger“ seines dritten Zeitraumes zeigt der verehrte Herr Verfasser uns zu viel Gunst, und gegenüber der

a) In Tobler's sämmtlichen Erbauungsschriften (Zürich 1776) steht sie im zweiten Bande, S. 79—160.

leeren Nützlichkeits- und der abgeschmackten Naturpredigt zu viel Glimpf und Schonung. Es sei ferne, den Veillodter's und Marezoll's das Prädicat „christlich" in jedem Sinne abzusprechen; sie mögen es sogar in einem volleren Sinne tragen, als in dem, den sie selbst (z. B. Marezoll in seiner Schrift von der Bestimmung des Kanzelredners, wo er die Frage: was ist christlich? des Breiteren beantwortet) damit verbinden. Aber so geflissentlich ihnen verliehen, wie etwas ihnen unterscheidend und eigenthümlich Zugehöriges, oder doch in vorzüglichem Maße Gebührendes, hat das Prädicat etwas Irreleitendes. In welcher Losgerissenheit von den christlichen Lebenswurzeln die „Tugend" bei Marezoll auftritt, hebt unser Herr Verfasser selbst hervor. Es sei uns gestattet, auf seine beiden Andachtsbücher, die hier wohl den Predigten gleichgestellt werden dürfen, zu verweisen. Das eine unter dem stolzen Titel „Das Christenthum ohne Geschichte und Einkleidung, ein Andachtsbuch für nachdenkende Christen", schrieb er als 24jähriger junger Mensch, freilich anonym; das andere „Andachtsbuch für das weibliche Geschlecht, vorzüglich für den aufgeklärten Theil desselben" ein Jahr später. In der Vorrede zu jenem, das er in die vier Abschnitte getheilt hat: von Gott, von der Vorsehung, von der Verehrung Gottes durch die Tugend und von der Unsterblichkeit, meint er, „daß denkende Christen, die sich doch immer mehr an das Geistige, Unveränderliche und Praktische beim Christenthum halten, ganz vorzüglich solche Schriften nöthig haben, wo sie die Hauptwahrheiten der Religion, welche keinem Zweifel und keinen Streitigkeiten unterworfen sind, worüber sich alle Parteien vereinigt haben, und welche unmittelbar zur Tugend, zur Ruhe des Herzens, zur Vollkommenheit und Glückseligkeit hinwirken, von Geschichte, Meinungen und Einkleidung ununterbrochen vorgetragen finden". Darin ist doch Bewußtsein des Widerspruchs mit dem wirklichen Christenthum nicht zu verkennen. Denn das wirkliche Christenthum ist ja wohl unter der Geschichte und Einkleidung zu verstehen. Der lebendige Christus, dessen Wort: „ohne mich könnt ihr nichts thun", seine Jünger fort und fort als gültig erkennen, ist das Mittel, der Aufenthalt und das Hemmniß, mit dessen Umgehung

der junge Marezoll die denkenden Christen unmittelbar zur Tugend u. s. w. führen wird. Man sage nicht, das sei die Rede eines unreifen Jünglings. Nein, dies grüne Holz hat, als es dürrer wurde, dem lebendigen Christus, der Geschichte seines Lebens, Leidens und Sterbens keinen anderen Platz gewährt. Diese Anmaßlichkeit und Selbstzufriedenheit, mit welcher dieser jugendliche Candidat sich aufmacht, für nachdenkende Christen und für den aufgeklärten Theil des weiblichen Geschlechts Andachtsbücher zu verfertigen, um ein bisher unbefriedigtes Bedürfniß der Menschheit damit zu erfüllen, ist ein hervortretender unangenehmer Familienzug im Angesicht des damaligen Rationalismus.

Wenn wir nun schon diese Moralpredigt als Verirrung schärfer bezeichnet gewünscht hätten, so vermissen wir noch mehr strengere Worte des Tadels, ja des Zornes gegenüber jener tiefsten Entfremdung der Predigt von ihrer durch unsern verehrten Verfasser bei jeder sich darbietenden Gelegenheit treulich festgehaltenen Aufgabe, wie sie auf dem Gebiete der Natur- und Nützlichkeitspredigt erschreckend zu Tage tritt. Den vollen Eindruck von der Tiefe des seit der Reformation beispiellosen Verfalls der Predigt, aus welchem die Hand des Herrn durch seine erwählten Werkzeuge, Schleiermacher, Menken und die Anderen, unsere evangelische Kirche auferstehen ließ, empfängt der Leser aus D. Sack's Buche nicht. Wir erkennen die edle Gesinnung, das feine Pietätsgefühl des theuren Verfassers gern an, womit er das Gebiet, dessen Grenzen er berührt hat (S. 241), schleunigst verläßt, es weder für belehrend noch erfreulich erachtend, von Solchen zu reden, die sich noch weiter bis zu Vorträgen über Blatternimpfung verloren. Gewiß, es gibt in geschichtlichen Darstellungen eine verwerfliche Vorliebe für die parties honteuses des beschriebenen Gebiets, vergleichbar dem Wohlgefallen an der chronique scandaleuse im gemeinen Leben. Ein evangelischer Geschichtschreiber der Predigt unserer Kirche, der sich zur Aufgabe setzte, diese pudenda derselben mit behaglicher Ausführlichkeit aufzudecken, würde uns scheinen, etwas dem Vergehen Ham's Verwandtes zu thun. Aber in der Geschichtschreibung muß doch auch das Unerfreulichste seine Stelle

finden, wenn es in der Geschichte einmal wirklich seine Stelle hatte. Kamen sie doch mit nichten so vereinzelt vor, jene Predigten zur Beförderung der landwirthschaftlichen Wohlfahrt u. dgl., wurden sie doch nicht etwa von den Wortführern der Zeit perhorrescirt. In dem von so namhaften Predigern, wie Teller und Löffler, herausgegebenen Neuen Magazin für Prediger finden sich solche Predigten wie „vom unvorsichtigen Baden" oder „wie gut es für einen Tagelöhner ist, wenn er mehr als eine Arbeit verrichten kann" u. s. w., und von dem ersten Redacteur dieses Magazins, Joh. Gottl. Beyer, erschien ein Jahrgang Predigten über Gegenstände aus der Natur nach den evangelischen Perikopen, z. B. am ersten heiligen Pfingsttage „über die Luft", am Trinitatisfeste über das Nicodemusevangelium „vom Winde", am ersten Sonntage nach Trinitatis gelegentlich des reichen Mannes und armen Lazarus „vom Feuer", am zweiten Sonntag nach Trinitatis auf Grund des Evangeliums vom großen Abendmahl „wie sehr Gott auf dieser Erde gesorgt habe, daß sein Haus voll werde", am dreizehnten Sonntage nach Trinitatis „daß Oel und Wein zwei wichtige Geschenke der Natur seien", am dreiundzwanzigsten Sonntage nach Trinitatis nach dem Zinsgroschenevangelium „vom Gelde", am vierundzwanzigsten Sonntage nach Trinitatis auf Veranlassung der Erweckung von Jairi Töchterlein „vom Schlafe". Abgewandten Angesichts solchen totalen Bankerut aufdecken, um dann den durch Gottes Gnade sich wieder hebenden Wohlstand der Predigt zur Darstellung zu bringen, scheint, um im Bilde weiter zu reden, mit der Pietät der besseren Noahsöhne wohl vereinbar.

Ein anderer Punkt, bei dem uns ein paar Gegenbemerkungen vergönnt sein mögen, ist die von dem Herrn Verfasser seiner Geschichte zu Grunde gelegte Periodisirung. Wenn schon die Grundtheilung in zwei so ungleiche Perioden von achtzig und von zwanzig Jahren nichts Gefälliges hat, und wir vorziehen würden, deren drei aufzustellen, nämlich eine des noch vorherrschenden Supernaturalismus bis c. 1775, die zweite des herrschenden Rationalismus bis c. 1810, die dritte der Neubelebung der Predigt bis c. 1834, so treffen unsere Bedenken

doch vorzugsweise jene speciellere Theilung der ersten Periode in die drei Zeiträume bis 1770 (die älteren praktischen Supernaturalisten), bis 1790 (die Schriftbegriffe hervorhebende Prediger), bis 1810 (Moralprediger u. s. w.). In Wirklichkeit sind sich diese Richtungen nämlich so zeiträumlich nicht gefolgt. Am wenigsten ist das in seiner Qualität als „Zwischenzeit" so stark betonte Jahrzehend von 1780—1790 ein Zeitraum biblischerer Predigt, wie es nach dieser Theilung unfehlbar erscheinen muß. Die vornehmsten Repräsentanten dieser „Zwischenzeit", Lavater, Herder, J. J. Heß, sind ebensogut Zeitgenossen der Teller, Sturm u. s. w., als auch der Zollikofer, Rosenmüller u. s. w., während sie hier jenen zu folgen, diesen voranzugehen scheinen. Die beiden zwischen Herder bis Lavater und Heß eingeschalteten Ewald und Oetinger halten wir dort theils sachlich, theils zeitlich nicht an ihrem Platze. Von ihnen kann unmöglich gesagt werden (S. 160), daß sie sich an Lavater und Herder angeschlossen haben. Nach unserm Dafürhalten ist Ewald passender mit Sturm zusammen zu stellen; seine Naturpredigten charakterisiren ihn. Der alte Oetinger gehört aber entschieden in den vorigen Zeitraum, berührt er doch kaum mit dem Ende seines Lebens den Anfang dieser „Zwischenperiode". Auch die Gesellschaft, in der wir ihn auftreten lassen würden, würde eine ganz andere sein. Welche? erlauben wir uns später kurz anzudeuten. Auch für Zollikofer wünschten wir eine andere Stelle; trotzdem was von seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit gesagt wird, erscheint er doch von seiner natürlichen (Zeit- und Gesinnungs-) Genossenschaft zeiträumlich getrennt. Daß er speciellere ethische Themen behandelt, macht keinen großen Unterschied, und auch Teller liebte sehr specielle Themen. Neben diesem dürfte Zollikofer am passendsten stehen; er ist ihm durch seine Ansicht von der Bibel und ihrer Transponirungsbedürftigkeit aus dem Hebräischen in das Germanische (wie unser Verfasser auch S. 189 hervorhebt) nahe verwandt, wenn auch rednerisch ungleich mehr begabt, ja unter Allen dieser Zeit Mosheim an Classicität der Rede am nächsten stehend, theilweise vielleicht ihn übertreffend, ein Redner, von dem Garve sagte: „er empfand tief und sah kalt aus", der seinem Auditorium

nmer imponirte, auch wenn er, wie in den letzten vier Jahren
:ines Lebens ausnahmslos a), seine alten Predigten wiederholte.

Ohne Frage wird für die nähere Gruppirung bei solcher Ge-
hichtsdarstellung die Subjectivität ihr Recht behalten, und uns
ımmt es nicht in den Sinn, hierfür Maßgebendes aufstellen zu
ollen. Aber was wir nach dem eben Angedeuteten hier für In-
onvenienzen nach dieser Seite halten, ließe sich vielleicht durch eine
nders gegliederte Periodisirung vermeiden. Wir würden innerhalb
er drei von uns vorgeschlagenen Perioden auf eine weitere Zeit-
:ntheilung zu verzichten für zweckmäßig halten, und in der ersten
Periode (1740 bis c. 1775) unterscheiden: a. Epigonen der Or-
hodoxie (wenige bedeutende Repräsentanten, aber doch von Leipzig
nd Tübingen aus sich contingentirend: Ernesti, Morus, Storr);
. Epigonen des Pietismus (Phil. Fresenius und die Würtemberger
Steinhofer, Carl Friedr. Hartmann, Carl Heinr. Rieger, Flattich,
Magnus Friedr. Roos und die Theosophen Oetinger und J. L.
Fricker); c. Reaction gegen diese absterbenden Richtungen, und
Bestreben, die Predigt dem Bedürfniß der Gegenwart anzupassen,
nit Festhaltung des evangelischen Bekenntnisses (Mosheim, Cramer,
lug. Sack u. A.); d. Ueberwiegen des reagirenden Elementes, der
Zeitbildung, mit beginnender Indifferenz gegen das evangelische
Bekenntniß, die mehr und mehr dem Preisgeben desselben sich nähert
(Spalding u. A. — Teller, Zollikofer); e. Singuläre Geschmacks-
ichtungen, wie die sentimentale Predigt im Young'schen Geschmack.

Die beiden ersten Richtungen unter a. und b. in seine Geschichte
ıufzunehmen, lag nicht im Plane des Herrn Verfassers (vgl. Vor-
:ede, S. V); aber es ist nicht zu verkennen, daß ihre Darstellung
ıicht blos in eine Predigtgeschichte des Jahrhunderts von Mosheim
ɔis Schleiermacher hineingehört, sondern ohne dieselbe der Leser
:eicht den unrichtigen Eindruck empfängt, als wenn diese älteren
homiletischen Strombetten mit Mosheim's Auftreten sofort versiecht

a) Dies berichtet ein enthusiastischer Verehrer Zollikofer's, der ihn gerade in dieser Zeit regelmäßig hörte, in einer kleinen, übrigens höchst unbedeutenden, Schrift: „Geschichte meiner Bildung zum Prediger". Sulzbach 1820.

wären. Hier bei b. erhält nun auch Oetinger seine richtige Stellung und Gesellschaft. Damit wird denn auch Süddeutschland, an namhaften Homileten der mit Mosheim anhebenden Bildungslinie, auf welche D. Sack es eigentlich fast ausschließlich abgesehen, auffallend arm ist, mehr auf den Plan gebracht.

Vorauszuschicken würden wir für angemessen halten eine summarische Darstellung des Predigtzustandes, den Mosheim vorfand. Bequem ließe sich solche an Reinbeck, den theologischen Wolfianer, mit welchem auch D. Sack den Uebergang aus der alten Zeit in die mit Mosheim aufkommende neue bezeichnet, neben dem etwa J. J. Rambach zu nennen, von jenem erkennbar verschieden, doch durch verständigen Gebrauch der Wolf'schen Philosophie für die Predigt verwandt, anschließen. Auch die königlich preußische Verordnung vom 7. April 1739, deren unser Verfasser Erwähnung thut, ohne näher auf sie einzugehen, ist sehr brauchbar zur Charakteristik für die Predigtweise, die damals gang und gebe war. Sie dringt auf logische Ordnung, präcisen Ausdruck, passende und maßvolle Anwendung von Bibelstellen, Enthaltung von dunkeln mystischen Redensarten und allegorischen Ausdrücken. Sehr fruchtbar könnte dazu verglichen werden die Verordnung des churfürstlich sächsischen Oberconsistoriums vom 16. November 1742, welche im Gegentheil einschärft, sich des Philosophirens auf der Kanzel zu enthalten, und die verwandte, geharnischte Instruction für Schleswig-Holstein, welche die unnützen Beweisthümer in der Predigt verbietet und die biblische Begründung dringend anempfiehlt. Man sieht: das also war um die Zeit des Auftretens Mosheim's der herrschende homiletische Gegensatz, nicht mehr so ausschließlich die steif orthodoxe (Leipziger) und die pietistische (Hallesche) Predigt, sondern die sogenannte philosophische und die sogenannte biblische Predigt, jene in trockene unfruchtbare Demonstrationssucht verfallend, diese ein Cento von Bibelsprüchen darstellend, salbadernd ohne Gedankenzucht, beide an Geschmacklosigkeit miteinander wetteifernd. In sehr bezeichnender Uebereinstimmung damit formulirt denn auch der Göttinger Philolog Gesner das homiletisch Reformatorische in Mosheim so: „Cedebant illi mutata

in melius concionandi ratio, illa media et utrinque redacta, hinc ab ipsa corradendi sine more modoque, quidquid convenit vel non convenit, intemperantia; hinc a sicco illo et exsangui genere demonstrandi, cujus opera, quae apparebant omnibus, fiunt obscura, et quae indubia erant, convelluntur, illa, inquam, quae sine spinis dialecticorum vim omnem demonstrationis et amplius quiddam, nempe persuasionem in animis hominum exserit". Man sah deshalb in Mosheim, der die Predigt, im Unterschiede von jenen beiden Richtungen, der einen so gut wie der anderen, wieder unter dem künstlerischen Gesichtspunkte faßte, ganz besonders auch den Wiederhersteller des guten Geschmacks, als welchen ihn z. B. Gellert preist.

Die zweite Periode von 1775—1810 würden wir etwa in diese Abschnitte zerfallen lassen: a. Fortschreiten der Verkümmerung des evangelischen Kerns in der Predigt (Marezoll, Veillorter u. A.); b. Negirung desselben, tiefster Predigtstand (die leere Moral- und Nützlichkeitspredigt); c. Reaction gegen die herrschende Strömung, theils vom evangelischen, theils vom ästhetischen Standpunkte aus (Herder, Lavater, Reinhard); d. Nachwirkung älterer homiletischer Richtungen (Schöner, H. Hasenkamp u. A.).

Für die dritte Periode von 1810—1834 hätten wir erhebliche Desiderien in Betreff der Gruppirung nicht. Freundlicher Erwägung anheimgeben möchten wir die Frage, ob die Zusammenstellung von Cl. Harms und L. Hofacker als Erweckungsprediger („Evangelisten") eine ganz zutreffende ist. Im Hofacker'schen Sinne scheint uns Cl. Harms kein Erweckungsprediger zu sein; ihm fehlt durchaus die methodistische Ader. Viel mehr fordert uns Dräseke und Cl. Harms zu einer Zusammenstellung auf; beide sind sehr original, beide arbeiten sich aus einem gemäßigten und gemüthvollen Rationalismus heraus, wenn auch jener viel langsamer; beide sind geistreich, weitherzig, sprachgewandt. Was Dräseke betrifft, so hätten wir eine strenger durchgeführte Sonderung seiner früheren und späteren Zeit gewünscht. Die mehr als wunderliche Licenz von Bibeltexten eigenster, von Luther seltsam

muthwillig abweichender, Uebersetzung gehört ganz der früheren Zeit an. Als politischer Prediger sähen wir ihn gern mit Schleiermacher in Parallele, die freilich sehr zu Gunsten dieses ausfallen würde. Der feinere Tact, die größere Besonnenheit, die maßvollere Leidenschaftslosigkeit, das reiner bewahrte Gepräge der religiösen, der kirchlichen Rede, der Predigt sind auf Schleiermacher's Seite. Wir stimmen D. Sack mit Freuden bei, der diese Schleiermacher'schen Predigten „großartige“ nennt. Ja, sie waren ein wirksamer Factor in der Geschichte der Zeit, wir wagen zu behaupten; Berlins geistige Physiognomie in jenen Tagen würde ohne Schleiermacher's Predigten eine andere gewesen sein; sie sind uns ein immerwährendes Muster, das wir heute wieder sowohl Denen vorhalten, die auf der Kanzel tactlos politisiren, als auch Denen, die kategorisch sagen, die Predigt habe ein für alle Mal mit Politik nichts zu schaffen. Der Unglimpf, welchen Dräseke am Abend seines Lebens erfuhr, thut auch uns weh; aber erfuhr er ihn ohne Provocation von seiner Seite? Dräseke war überhaupt eine provocirende Erscheinung; Neigung, Bewunderung, schwärmerische Glorification, aber auch Verstimmung, Verdrossenheit, starke Abneigung provocirend. Seine Person trat ebenso gewaltig hervor. Uns ist kein bedeutender geistlicher Redner vorgekommen, der so viele angehende Prediger, namentlich wissenschaftlich weniger tüchtige, zur Nachahmung reizte. Sie sahen durch Dräseke's Predigten augenblicklich eclatante Eindrücke hervorgebracht, und leiteten diese aus dem Augenfälligsten an ihnen, der stomatischen und somatischen Begabung und ihrer Verwendung Seitens des großen Redners ab; diese Begabung bei sich selbst entdeckend, oder so gut es ging erweckend, meinten sie Aehnliches zu vermögen; sie irrten sich über den Sitz der eminenten Predigerbegabung bei dem Meister, und ihre Nachahmungsversuche fielen kläglich aus. — Cl. Harms anlangend, sei uns vergönnt zu bemerken, daß wir ihn im Ganzen günstiger ansehen, als unser Verfasser ihn anzusehen scheint. Wir können auch nicht zugeben, daß es besonders schwer sei, das Eigenthümliche seiner Predigten darzustellen und ihn gerecht zu beurtheilen. Wir meinen, das gerechte Urtheil über ihn wird das sein,

welches ihn extra legem stellt und ihm in seiner Originalität, zu der auch das Paradoxe gehört, sein eigenes Recht läßt. Harms hat wirklich ein Privilegium, mit seinem Maß gemessen zu werden. Von seinem merkwürdigen Aufsatze: „Mit Zungen reden, lieben Brüder" unter dem Motto aus Plinius „nec sum contentus eloquentia saeculi nostri" (Stud. u. Krit. 1833), ist bei einer Darstellung des Predigers Cl. Harms nicht wohl abzusehen; er ist die Incarnation der dort aufgestellten Sätze. Unser Herr Verfasser gedenkt des Aufsatzes nicht, wie er grundsätzlich die Theorie der Predigt von seinem Buche ausgeschlossen hat. Er verzeihe uns, wenn uns seine Motivirung dieser Ausschließung, die er aber zu unserer Freude, und daß wir so sagen Genugthuung, factisch keineswegs durchführt, nicht überzeugt hat. Wie der genannte Aufsatz von Cl. Harms nebst dem bezüglichen Theile seiner Pastoraltheologie zur homiletischen Charakteristik dieses originellen Zungenredners das Ihre beizusteuern im Stande ist, so auch Theremin's „Beredtsamkeit eine Tugend" für die Charakteristik dieses, antike, französische und deutsche Redeeigenthümlichkeiten in sich einigenden Predigers. Die Predigten statt aus ihnen selbst, nach den Theorieen der Prediger zu beurtheilen (S. 358), wäre darum noch nicht die Pflicht des kritischen Geschichtschreibers, der auch die Predigttheorie grundsätzlich in seine Darstellung aufnähme. Die geringe Zahl vorzüglicher theoretischer Werke homiletischen Inhalts in dem beschriebenen Zeitraum (S. IV) scheint uns auch kein stichhaltiges Motiv für ihre Nichtberücksichtigung. Nehmen wir übrigens zu den genannten die bezüglichen Spalding'schen, Herder'schen, Reinhardt'schen, Schott'schen, Schleiermacher'schen Schriften hinzu, so ist ihre Zahl auch so gering nicht, und die Fluth von „Anweisungen zur geistlichen Beredtsamkeit" in Rosenmüller'scher und Ammon'scher Manier enthält gerade so viel Vorzügliches als die entsprechenden Leistungen auf dem Gebiete der Predigt. — Die durch Röhr vertretene rationalistische Predigt führt unser Verfasser als Reaction gegen die mit dem zweiten Jahrzehend auftretende evangelisch neubelebte Predigt ein. Ist es nicht naturgemäßer, sie als Fortsetzung des breiten Predigtstroms der vergangenen Zeit anzu-

sehen? Allerdings tritt, je mehr die biblisch- und kirchlich-gläubige Predigtrichtung erstarkt, auch die rationalistische polemisch auf; die zur Reaction seine sinkenden Kräfte sammelnd sehen wir den schon ganz in die Defensive gerathenen Rationalismus erst in späterer Zeit, seit 1840, auf den Plan treten. Schon äußerlich gibt sich Röhr als Erbe des Teller-Löffler-Ammon'schen Rationalismus zu erkennen, indem er ihr Predigermagazin fortsetzt. Der Rationalismus fühlte sich damals noch entschieden im Besitz, und wir meinen, daß sich eher die Predigt Tholuck's u. A. als Reaction gegen die rationalistische bezeichnen lasse. Seiner löblichen Weise treu, bei den minder erfreulichen Partieen in der Geschichte der Predigt auf breite Vollständigkeit zu verzichten, nennt der Herr Verfasser, wie schon erwähnt, Röhr allein als Vertreter dieser späteren rationalistischen Predigt. Wenn nur dieser Lakonismus manchen Leser auch hier nicht zu der Meinung verleitet, der Weimar'sche Generalsuperintendent habe im dritten Decennium unseres Jahrhunderts eine gar vereinsamte Stellung eingenommen. Vielleicht erwartet Mancher in einer Geschichte der Predigt, die bis in das vierte Decennium unseres Jahrhunderts hineinreicht, doch einen Namen wie Schmalz u. A. Ueberhaupt, wenn Verfasser auch sehr Recht hat (S. 7), nur die bedeutenderen Männer auf dem Gebiete der Predigt zur Darstellung bringen zu wollen, und kein hier beobachtetes Maß auf allgemeine Zustimmung zu rechnen hätte, so vermissen wir dennoch manchen Namen. So erscheint uns die Uebergehung Zinzendorf's durch die Bemerkungen S. 316 nicht gerechtfertigt; wenn von Albertini nicht bezweifelt wird, daß er auf die Predigt außerhalb Herrnhut's eingewirkt habe, so ist dies von Zinzendorf noch viel weniger zu bezweifeln. Welche wunderbare Gewalt haben seine Berliner Reden in weiten Kreisen ausgeübt, als sie gehalten wurden. Anstatt des Kirchenhistorikers Henke, von dem eine einzige Casualrede vorzuliegen scheint, hätten wir eher erwartet, Predigern wie Tzschirner, Löffler, Klefecker, Joh. Friedr. Krause zu begegnen. — Die S. 329 Aufgezählten hätten wir gern an ihrem Orte eingereiht gesehen, so den trefflichen, auch schon wenig mehr gekannten Daniel Müslin

neben Reinhard, Eylert und Ehrenberg neben Hanstein und Ribbeck, Hoßbach neben seinen Lehrer Schleiermacher, Rudelbach und Stier nach dem Abschnitt „Neue Anregungen“.

Ja wir gehen, was die freilich schwer zu begrenzende, und wir stimmen ganz bei, sehr subjective Forderung der Vollständigkeit anbetrifft, noch einen Schritt weiter, und möchten für die Geschichte der Predigt außer der in gedruckten Predigtsammlungen vorliegenden Literatur noch weitere Quellen in Anspruch nehmen. Eine Geschichte des Drama's setzt sich zusammen aus der vorliegenden dramatischen Literatur, und doch wird auch sie über die Bücherwelt hinausgehend, um die theatralische Aufführung, um die Aufnahme beim Publikum sich zu kümmern haben. Eine Geschichte des Kirchenliedes, um ein näher liegendes Beispiel zu wählen, wird geschöpft aus den hin und her verbreiteten Liedersammlungen, doch wird auch sie der mühsamen Untersuchung sich nicht entschlagen können, das blos in den Büchern Deponirte von dem im Herzen der Gemeinde Lebenden, das in den Besitz Aller Uebergegangene von dem zu seiner Zeit und in seinen beschränkten Raumgrenzen Blühenden zu sondern. Mit der Predigt aber ist es noch etwas Besonderes. Daß sie noch eine andere Publication erfährt als die des lebendigen Vortrags in der Gemeinde, ist ihr nicht wesentlich. Im Ganzen ist wohl darauf zu rechnen, daß die Predigt der Meister in der homiletischen Kunst, oder Derer, die ihrer Zeit dafür galten, den Weg in die Presse findet. Umkehren freilich darf man den Satz ja nicht. Andererseits wer kennt nicht eine und die andere bedeutsame, reich gesegnete, Predigerwirksamkeit, von deren homiletischen Leistungen, sei es wegen ihrer, so zu sagen, stegreiflichen Beschaffenheit, sei es durch die Bescheidenheit ihrer Urheber, oder wegen der Stille und Verborgenheit ihres Schauplatzes, oder aus welchen Ursachen sonst wenig oder nichts über die gottesdienstliche Stunde und über die Seelen der Hörer hinaus fixirt wird. (Aus alter Zeit erinnern wir an Calvin, der wahrlich viel und trefflich gepredigt hat, von dessen tausenden Predigten aber wenig gedruckt ist; aus späterer Zeit an Whitefield und Wesley!) Welch ein kleiner und zufälliger Theil der gesammten Predigt ist doch, was als homile-

tische Literatur gedruckt, wenn auch massenhaft, vorliegt. Jedoch quod non est in actis, non est in mundo. Sehr wohl. Nur daß wir die gedruckten Predigten nicht für die einzigen Acten erkennen. Visitationsrecesse und ähnliche Urkunden in Synodal- und Consistorialarchiven — wer sie sich zugänglich machen könnte — müßten manchen Quellenbeitrag zur Predigtgeschichte liefern. Nicht weniger die Special- und Local-Kirchengeschichte, Flugschriften, Briefe, Tagebücher, Biographieen von Predigern. Sollte die Ausbeute aus diesen Quellen nicht erheblich sein, um die Bilderreihe der großen Homileten mit ganz neuen Namen zu bereichern, so erweisen sie sich vielleicht um so ausgiebiger für eine vollständigere, allseitige, geschichtlich treue und farbenreiche Charakteristik von predigtgeschichtlichen Zeiträumen, von homiletisch eigenthümlichen Kreisen. Auch in diesem Interesse ist die heutige regsame Thätigkeit auf dem biographischen Gebiete, namentlich der quellenmäßigen Predigerbiographieen, wie sie Ledderhose, Ehmann u. A. neuerlich geliefert haben, mit Freuden zu begrüßen. So ist beispielsweise das von Ehmann (Tübingen 1864) gezeichnete Lebensbild des württembergischen Predigers Joh. Ludw. Fricker († 1766) sehr viel mehr als blos das Lebensbild dieses einen Mannes; es bietet überraschend viel und interessantes Material zur Charakteristik der späteren pietistischen Predigt vornehmlich Schwabens, aber auch des unteren Rheinlandes. Homiletische Fragen von fundamentalster Bedeutung werden dort zwischen Fricker und seinen Freunden in einer Weise verhandelt, welche geeignet ist, das im Allgemeinen schwerlich mit Unrecht ungünstige Urtheil über diese spätere pietistische Predigt nicht unbeträchtlich, und zwar zu ihren Gunsten, zu modificiren. Wir wenigstens sind überrascht worden durch das Maß von homiletischer Kritik, das diese in der Literatur meistens ungenannten, frommen Prediger üben, und wie sie sich das Brauchbare in den Zeittendenzen, z. B. aus der Wolf'schen Philosophie, zu Nutze gemacht haben. Und selbst bei Homileten, von denen eine hinlängliche Zahl gedruckter Predigten vorliegt, würden neben diesen weitere Hülfsquellen zur Vervollständigung ihres Charakterbildes möglichst zu suchen sein. Ueber die immerhin erst in zweiter Linie wichtige,

darum doch nicht unwesentliche Seite an der Predigt, den Vortrag, über die Aufnahme, welche sie fanden, sagen uns ohnehin die gedruckten Predigten nichts. Wir denken an Herder. Nach den sechsundzwanzig Predigten, welche von ihm in seinen sämmtlichen Werken vorliegen, hat unser Verfasser uns ein Bild von ihm als Homileten entworfen, dem es an Leben, und wie wir meinen auch an Wahrheit nicht fehlt. Wir geben namentlich auch darin dem Verfasser Recht, daß er die schroffe Differenz, welche von Manchen zwischen Herder's früherem und späterem religiösen Standpunkte gefunden wird, mildert (vgl. auch H. Erdmann, Herder als Religionsphilosoph, 1866), wiewohl ein Aermerwerden an religiösem Gehalt uns doch übrig zu bleiben scheint, ebenso wie bei Jerusalem, Zollikofer, Häfeli, während, charakteristisch genug, in der späteren Periode an Predigern wie Dräseke, Harms, Schleiermacher und vielen Anderen das erfreulichere Gegentheil sich zeigt. Aber, da aus Weimar so gut wie nichts gedrucktes Homiletisches von Herder dem Herrn Verfasser vorlag (siehe indessen die homiletische Zeitschrift „Die Predigt der Gegenwart" 1864, welche ihren Lauf mit einer homiletischen Reliquie von Herder, einer Predigt aus der frühesten Weimarer Zeit, 1777, eröffnet hat), so haben wir eigentlich nur ein Jugendbild des Predigers Herder. Ueber den Eindruck, den Herder's Predigten hervorbrachten, sagt D. Sack (S. 158): „Viele seiner Zuhörer wird er aus dem Schlummer herkömmlicher Ansichten, aus der Lauheit ihres religiösen Gefühls herausgerissen haben." Gewiß ist das mit Fug und Recht anzunehmen. Aber wie hoch erwünscht wären darüber geschichtliche Zeugnisse. Ein paar Andeutungen dazu gibt ein Nachwort zu jener „homiletischen Reliquie" (Predigt der Gegenwart, 1864, S. 10 ff.). Es sieht im Uebrigen so aus, als habe Herder in Weimar, zuletzt wenigstens, weder viel noch gern gepredigt. In den soeben veröffentlichten (Grenzboten 1867, Nr. 21) Briefen klagt Herder's Wittwe unmittelbar nach seinem überraschend eingetretenen Tode gegen Garlieb Merkel, daß ihr seliger Mann in Actenarbeiten (also wohl vornehmlich Consistorialpräsidiums-Geschäften) untergegangen sei. Sein Sinn stand damals ganz nach literarischer dichterischer Thätigkeit.

Die Wittwe schreibt 16. Januar 1804: „— — Wie viel große gute Gedanken wollte er noch ausführen — und mußte bei Arbeiten und Eindrücken, die nicht für seine zartfühlende Seele waren, zu Grunde gehen! wenn ich daran denke, so bricht mir das Herz. Ach, daß in Deutschland nicht ein, ein Fürst war, der ihm die Hand reichte, und ihn dem hohen Beruf seines Geistes und Herzens, allein zu leben, erhielt!" — Wie anders Schleiermacher, dem sein Predigerberuf so viel Befriedigung gewährte!

Indessen mit diesen geringen Andeutungen brechen wir ab. Wir haben den für eine kritische Anzeige der Sack'schen Geschichte der Predigt uns zugewiesenen Raum wohl mehr als erfüllt. Das Interesse an der trefflichen Arbeit, für welche wir mit Vielen dankbar sind, hat uns weiter geführt, als wir uns vorgesetzt hatten. Wir zweifeln nicht, daß sie, abgesehen von ihrem unmittelbar belehrenden Inhalt, anregend wirken und verwandte Studien fördern wird. Für unsere anspruchslos und mit herzlichem Respect gegen den hochverehrten Herrn Verfasser gemachten Bemerkungen bitten wir um wohlwollende Aufnahme.

Professor D. E. Cosack.

3.

R. Rothe, Theologische Ethik. 2. Auflage. Wittenberg 1867. Band I. u. II.

Nur die beiden ersten Bände der neuen Auflage seines umfangreichen Werkes hat der Verfasser selbst noch besorgen können; mitten in der Arbeit an der erneuten Darstellung der Ergebnisse seines Denkens, die er selbst in der Vorrede als „eine Art von wissenschaftlichem Testament" bezeichnete, ist der treffliche Mann von uns genommen worden, viel zu frühe für Theologie und Kirche, welchen gerade jetzt Männer, wie er, hochnöthig wären, die, ihren Stand-

punkt außer und über den einzelnen kämpfenden Parteien wählend, vor Anderen zu Friedensmittlern berufen sind. Eines solchen Mannes wissenschaftliches Testament muß der ganzen theologischen Welt theuer und werth sein; denn auch da, wo man nicht unmittelbar ihm folgen kann, bietet das Werk der fruchtbaren Anregungen genug und eröffnet die tröstliche Aussicht auf neue Bahnen theologischer Wissenschaft, die über die ausgefahrenen Geleise der alten Parteien irgendwie hinauszuführen versprechen.

Da es unmöglich unsere Aufgabe sein kann, den ganzen reichen Inhalt dieser zwei Bände hier darzustellen, umsoweniger als derselbe den Lesern der ersten Auflage schon der Hauptsache nach bekannt ist, so beschränken wir uns darauf, einige Hauptpunkte und besonders auch solche, in welchen die zweite Auflage von der ersten abweicht, zu besprechen. Zwar wird sich jeder Leser, der an diese zweite Auflage mit der Erwartung herantritt, in ihr etwas wesentlich Anderes zu finden als in der ersten, entschieden enttäuscht finden. Ist ja doch das formale Princip, die Methode der speculativen Construction, ganz das gleiche geblieben. Es soll ganz nur „mit Begriffen gerechnet werden"; „das Denken schließt, so lange es speculirt, sein Auge nach außen schlechthin und schaut nur in sich selbst hinein, es folgt nur der dialektischen Nöthigung, mit welcher jeder Begriff aus seiner eigenen Fruchtbarkeit wieder neue gebiert". Auf den Einwand, der Rothe von verschiedenen Seiten gemacht wurde, daß ein Denken, welches nicht auf die Wirklichkeit reflectirt, eben auch nur Unwirkliches, leere Hirngespinste producire, entgegnet er, daß die Reflexion auf die Wirklichkeit nachträglich freilich zur Speculation hinzukommen müsse, als Probe, ob letztere richtig construirt habe, nur dürfe sie nicht in die Arbeit des Speculirens selbst sich einmischen; damit ist freilich jener Einwand nicht erledigt, denn es handelt sich eben darum, ob ein rein apriorisches spontanes Produciren des menschlichen Denkens überhaupt möglich sei, ob es nicht vielmehr zu seiner Thätigkeit selbst schon der Wechselwirkung mit der gegebenen Wirklichkeit schlechthin bedürftig sei; und wenn der Verfasser auf die Wirklichkeit seiner Speculation als den schlagendsten Beweis für die Möglich-

keit des Speculirens hinweist, so wäre eben die Frage, ob nicht die Begriffe, die vorgeblich „aus der eigenen Fruchtbarkeit des reinen Begriffs herausgeboren“ sein sollen, in Wahrheit nur Abstractionen aus der Erfahrungswelt sind, die dem unfruchtbar kreisenden Denken als Wechselbälge untergeschoben und dann von ihm als eigene Erzeugnisse anerkannt und ausgegeben werden. Weiterhin gibt der Verfasser auch das zu, daß man nicht mit leerem Kopf zur Speculation hinzutreten dürfe, sondern möglichst viel von der Welt schon müsse in sein Bewußtsein aufgenommen haben. Allein was soll diese Erfüllung des Bewußtseins mit concretem Inhalt nutzen, wenn dann doch der Ausgangspunkt des speculativen Denkens nichts anderes sein darf als „der Act des reinen Denkens, zunächst nur nach seiner formalen Seite; das menschliche Bewußtsein in seiner absoluten Reinheit, nach vollständiger Abstraction von jedem bestimmten Inhalt, die reine Bewußtseinsfunction“? Consequent ist dies zwar vom Standpunkt des apriorischen Speculirens aus; wir erinnern daran, daß der consequenteste Idealist, J. G. Fichte, eben auch von diesem reinen Bewußtseinsact, Ich = Ich ausging; aber er konnte von da eben auch nie zur wirklichen Welt kommen! Doppelt fatal aber wird dieser leere Ausgangspunkt sein für eine *theologische Speculation*. Diese bestimmt der Verfasser im Unterschied von der philosophischen Speculation so: da das Ichgefühl unmittelbar zugleich Gottesgefühl ist, so hat die Urthatsache des reinen Denkens zwei Seiten: einerseits ist sie Vollziehung des Ichbewußtseins, andererseits des Gottesbewußtseins; nach jener Seite ist sie Ausgangspunkt der philosophischen, nach dieser — der theologischen Speculation; und zwar stehen sich beide Ausgangspunkte an unmittelbarer Gewißheit ganz gleich, denn „das Ichbewußtsein ist — wenigstens innerhalb der Theologie, unter Voraussetzung der unmittelbar frommen Erfahrung — als Gottesbewußtsein ebenso unmittelbar seiner selbst gewiß, wie als reines Ichbewußtsein“. Wir sind nun am wenigsten gemeint, zu bestreiten, daß der Ausgangspunkt des theologischen Denkens das christlich fromme Selbstbewußtsein sein müsse; aber das leugnen wir, daß dieses christlich fromme Selbstbewußtsein identisch sei mit der Ur-

thatsache des reinen Denkens, mit der reinen (rein formalen) Bewußtseinsfunction nach vollständiger Abstraction von jedem bestimmten Inhalt. Es ist ja vielmehr eine sehr concrete Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, eine innere Erfahrungsthatsache, die, weit entfernt, an die Spitze einer apriorischen Construction gestellt werden zu dürfen, vielmehr wie jede Erfahrungsthatsache durch Wahrnehmung und Reflexion (nämlich auf das eigene und fremde fromme Selbstbewußtsein) erkannt werden muß. Damit hängt dann aber auch zusammen, daß das Gottesbewußtsein keineswegs, wie Rothe will, dem Selbstbewußtsein in der Art coordinirt ist, daß von ihm eine der philosophischen parallel laufende theologische Speculation ausgehen könnte; das Gottesbewußtsein ist vielmehr nur eine (wenn auch centrale) Bestimmtheit am Selbstbewußtsein und sonach kann sich die theologische Speculation zur philosophischen, die es mit dem Selbstbewußtsein überhaupt und nach allen seinen Bestimmtheiten zu thun hat, nur verhalten wie der Theil zum Ganzen, nämlich wie die Religionsphilosophie zum System der Philosophie. Wir können uns hiefür sogar auf eine Aeußerung Rothe's selber berufen; er sagt einmal (II, 172 Anm.), Gott könne ebensowenig für das erkennende Handeln des Menschen unmittelbares Object sein als für sein bildendes Handeln; die sogenannte „unmittelbare Erkenntniß Gottes" sei nur „ein denkendes Erkennen von solchen psychischen Vorgängen in uns, welche Wirkungen unmittelbar Gottes selbst in unserer Seele sind"; also ist das Gottesbewußtsein zunächst ein psychischer Vorgang in uns, der andern psychischen Vorgängen coordinirt, dem Selbstbewußtsein aber, das alle diese verschiedenen Vorgänge in seiner punktuellen Einheit zusammenfaßt, nothwendig subordinirt ist. Daraus würde sich dann auch eine von der Rothe'schen Speculation wesentlich verschiedene Methode ergeben: ist das Gottesbewußtsein zunächst eine psychische Wirkung Gottes in uns, so ist uns zunächst offenbar nicht Gottes Wesen an sich, sondern eben nur seine Gotteswirkung in uns gegeben; nur diese ist das unmittelbar gewisse; von ihr nur muß nach dem Schluß von der Wirkung auf die bewirkende Ursache erst auf Gottes Wesen zurückgeschlossen werden und so ist also der

Gottesbegriff als wissenschaftlicher, d. h. die Erkenntniß des göttlichen Wesens Resultat, aber nicht Voraussetzung und Ausgangspunkt, aus dem sich das System mit logischer Sicherheit herausspinnen ließe.

Gehen wir nun auf das Materiale seiner Speculation ein, so ist es zunächst der Gottesbegriff selbst, was zu beachten ist. Wie in der ersten Auflage, so wird auch jetzt wieder das absolute Sein, als reines, bestimmungsloses, sich selbst verborgenes Wesen, bloße Indifferenz oder Potenz des bestimmten Seins als das Promotore in Gott bezeichnet; nur ist es nicht unmittelbar aus dem Begriff des „Absoluten" gewonnen, sondern mittelst eines kleinen Umwegs, der als Verbesserung bezeichnet werden muß. Nicht unmittelbar im Begriff des Absoluten liegt der des bestimmungslosen Seins (wie es nach der ersten Auflage schien), sondern es liegt darin vielmehr der des schlechthin Durchsichselbstbestimmtseins, causa sui. Trefflich wird hierbei ausgeführt, wie der — jedenfalls unvermeidliche — Begriff eines ursprünglichen, durch sich selbst seienden Seins nur dem Vollkommenen und nicht dem Unvollkommenen als Prädicat zukommen könne, da das Nichtvollkommene in irgend einer Beziehung durch Anderes causirt sein mußte. Nun aber wird aus dem Begriff causa sui in Schelling'scher Weise weiter argumentirt, daß er ebensowohl ein Nichtsein als ein Sein, ebensowohl eine Möglichkeit als eine Wirklichkeit in Gott setze, und zwar so, daß der Causalität nach die Möglichkeit oder das bloße bestimmungslose Sein als der Wirklichkeit vorausgehend zu denken sei. Während nun in der ersten Auflage aus diesem göttlichen Wesen sich zuerst die göttliche Natur entwickelt hatte und diese durch Concentration in sich selbst die Persönlichkeit als das abschließende Moment des göttlichen Selbstverwirklichungsprocesses aus sich heraussetzte, so soll jetzt die göttliche Persönlichkeit ausdrücklich das Erste im actuellen Sein Gottes sein und soll dem weiteren Verlauf des Sichaufschließens des göttlichen Wesens als das treibende und Richtung gebende Princip vorstehen: näher also soll die göttliche Natur nicht die causale Basis für die Persönlichkeit, sondern das von der Persönlichkeit im göttlichen

Wesen gesetzte Product sein. Was damit beabsichtigt wird, ist klar: es soll der bei der früheren Darstellung naheliegende Schein vermieden werden, als ob die Persönlichkeit und mit ihr die freie Selbstbestimmung Gottes abhängig, bedingt und beschränkt sei durch eine ihr vorausgesetzte Natur, als ob die persönliche Freiheit in Gott eine unpersönliche Naturnothwendigkeit über sich hätte, wie Zeus das Fatum über sich hat. Die Absicht dieser Neuerung wäre gewiß löblich; das Mißliche daran ist nur, daß uns damit dieser Selbstverwirklichungsproceß Gottes vollends rein undenkbar wird! vorher hatte er doch wenigstens die genaue Analogie des Werdens der endlichen Persönlichkeit aus ihrer Naturbasis heraus für sich; jetzt aber — was sollen wir uns dabei denken, wenn göttlicher Verstand und Wille, und zwar in ihrer Einheit als Persönlichkeit, plötzlich, man weiß nicht wie, hervorbrechen aus dem verborgenen und schlechthin bestimmungslosen göttlichen Wesen, jenem reinen Sein = Nichts, „in welchem sie zugleich mit allem andern Sein verschlossen wären?" Genetisch erklärt ist hiermit die göttliche Persönlichkeit wahrhaftig nicht; warum also nicht lieber dieselbe einfach postuliren und auf alle Erklärung als auf ein Ding der Unmöglichkeit schlechtweg verzichten? Zudem kommt Verfasser mit dieser Schein-Deduction der göttlichen Persönlichkeit in mißlichen Conflict mit seinen eigenen Voraussetzungen, wonach nicht das Unvollkommene das Ursprüngliche und Grund des Vollkommenen, sondern umgekehrt dieses der Grund von jenem sein muß; was aber ist vollkommener als die Persönlichkeit und was unvollkommener als ein bestimmungsloses Wesen?

Ein weiterer Hauptpunkt ist die Weltschöpfung. Es war ein Hauptvorwurf gegen die frühere Rothe'sche Darstellung derselben, daß sie nicht ein freier Act des göttlichen Willens, sondern ein für Gott naturnothwendiger Proceß sei, sofern Gott unmittelbar mit seinem Ich auch sein Nichtich denken und setzen mußte, nämlich als die reine Materie, welche er sonach uranfänglich als unvermeidliche Schranke seines Ich sich gegenüber hatte. Dadurch schien sowohl die göttliche Freiheit der Welt gegenüber beschränkt, als auch seine Absolutheit durch einen dualistischen Gegensatz aufgehoben. Rothe

gibt die Berechtigung dieser Vorwürfe gegenüber seiner früheren Darstellung zu und sucht ihnen nun dadurch die Spitze abzubrechen, daß er unterscheidet zwischen dem göttlichen Denken und Setzen seines Nichtich. Ersteres war zwar nothwendig mit dem Denken und Setzen des Ich gegeben, nicht aber auch letzteres; daß Gott das von ihm nothwendig gedachte Nichtich auch setzte, war ein Act seiner freien Selbstbestimmung, die keinen physischen Zwang, wohl aber allerdings moralische Nothwendigkeit in sich schloß, sofern Gott das an sich Vernünftige vermöge seiner eigenen moralischen Vollkommenheit nicht unterlassen kann; es war die Nothwendigkeit der Liebe, vermöge welcher Gott nicht anders konnte als sein Nichtich setzen, um es sofort in seiner reinen Gegensätzlichkeit aufzuheben und zum alter ego seiner Selbst zu erheben. Und eben dies Letztere ist's, worin die eigentliche Schöpferthätigkeit Gottes besteht, die wir aber so wenig als einen einmaligen vergangenen Act denken dürfen, daß sie vielmehr eine jetzt noch nicht vollendete, sondern in successivem Fortschritt durch alle Zeiten der Menschheitsentwicklung hindurchgehende ist, die erst mit der schließlichen Vergeistigung der Menschheit ihr Ziel gefunden haben wird. Aber auch mit dieser relativen Vollendung steht sie nicht still; nur eine ihrer Sphären ist damit abgeschlossen; aber da die hiermit erreichte Vollkommenheit im Verhältniß zur göttlichen Absolutheit immer noch unvollkommen bleibt, so geht die Schöpferthätigkeit über sie hinaus zu einer höheren Weltstufe, einer neuen Sphäre creatürlichen Daseins und nach deren Vollendung wieder zu einer neuen und so fort in infinitum; immer reicher wird die Welt der Geister, immer lebendiger und mannichfaltiger ihre Wechselbeziehungen unter einander, immer völliger ihre Gemeinschaft mit Gott, der in dieser creatürlichen Geisterwelt sich selbst, sein anderes Ich findet und somit ein immer reicheres kosmisches Sein durch seine Einwohnung in den Geschöpfen erreicht. Das sind gewiß große und höchst fruchtbare Gedanken! Wie lebendig gestaltet sich hier die Beziehung Gottes zur Welt in jedem Augenblick ihrer zeitlichen Entwicklung! Wie einfach fügt sich in diesen Gedankenzusammenhang die Lehre von der göttlichen Offenbarung ein, die hier ganz wie von selbst sich

ergibt als ein organisches Glied in der ununterbrochenen Kette und in dem wohlgeordneten Laufe göttlicher Schöpfungsthätigkeiten; während sie nach der gewöhnlichen dogmatischen Anschauung so abrupt, wie ein deus ex machina, auftritt und so wunderlich hinter der abgeschlossenen Schöpfung nachhinkt, daß sie fast nothwendig den Eindruck macht, als ob der Meister seine anfänglich überhudelte und daher unsolide Arbeit durch nachträgliches Flickwerk wieder ausbesserte! Und dann die Theodicee, mit welcher freilich die gewöhnliche Dogmatik durch ihre Lehre vom Fluch Gottes über die Erde nach dem Sündenfall so überaus leicht fertig zu werden glaubt, die aber ernstlich denkenden Männern so gewaltige Schwierigkeiten bietet, daß z. B. ein Denker wie Lotze an ihr verzweifelt, wie einfach gestaltet sie sich hier bei der Voraussetzung, daß eben Alles noch erst im Werden, noch erst „in provisorischem Zustand" sich befindet, daher unmöglich schon so sein kann, wie es seiner Idee nach sein soll!

Endlich die Lehre von der endlosen Reihe der Weltsphären, durch welche die Schöpferthätigkeit in infinitum fortgeht, welche großartige Perspective öffnet sie dem ahnenden Blick in's Jenseits! Wie erhellt, belebt und bereichert sie jenes Gebiet, das in der gewöhnlichen Dogmatik unter der Rubrik: „ewiges Leben" durch seine öde Leere uns mehr erschreckt als beruhigt! Diese Vortheile scheinen mir so gewichtig, daß ich um ihretwillen mich fast entschließen könnte, mit bedenklichen Punkten, die damit zusammenhängen, mich zu versöhnen, vorausgesetzt, daß sie wirklich mit jenen Vortheilen unzertrennlich im Zusammenhang stünden, was doch noch sehr in Frage stehen dürfte. Als unparteiischer Beurtheiler darf ich dies Bedenkliche nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Es liegt hauptsächlich in der Lehre von der M a t e r i e in ihrem Verhältniß zu Gott, die sowohl von logisch-metaphysischer als von theologisch-dogmatischer Seite aus anfechtbar ist. In ersterer Beziehung ist Rothe selber ehrlich genug, die Schwierigkeit zu erwähnen, wenn er die Frage sich aufwirft: ob denn das Nichtich Gottes als ein contradictorischer Gegensatz gegen ihn, d. h. als reines Nichtsein und Nichtssein, überhaupt setzbar sei? Er entgegnet ziemlich kurz: „was

Gedanke ist, ob auch rein negativer, ist auch setzbar". Aber in dem Gedanken des Nichts liegt ja eben die Negation des Gesetztseins, d. h. Daseins, Wirklichseins; wie kann man uns also zumuthen, das gedachte Nicht-Dasein doch zugleich als daseiend zu denken? Dies ist nicht etwa blos unvorstellbar, sondern es ist als einfacher logischer Widerspruch undenkbar; was aber an sich undenkbar ist, das kann sich auch nicht durch den Titel eines göttlichen Thuns legitimiren. Es will uns scheinen, als ob hier dem Verfasser das bekannte Quidproquo begegnet wäre, das in speculativen Systemen so häufig vorkommt, daß nämlich eine logische Abstraction in Gedanken hypostasirt und diese rein nur logische Hypostase dann ohne weiteres als metaphysische Realität und Substanz ausgegeben wird, welche Ursache realer Wirkungen sein könnte. So soll hier die reine Materie, d. h. das gesetzte (logisch-hypostasirte) Nichts, die substantielle Basis abgeben, aus welcher und unter deren Vermittlung sofort Gott die Geschöpfe hervorbilde; und zwar eine Basis von so reeller Substantialität, von so spröder Widerstandskraft ist dies reine Nichts nun auf einmal geworden, daß Gott nur ganz allmählich seinen Widerstand zersetzen und aufheben kann, daß von ihm alles Defecte in der geschöpflichen Welt, was sich als Uebel fühlbar macht, herstammt, daß es im persönlichen Leben sich selbst affirmiren und dadurch aus einem blos contradictorischen zu einem conträren Gegensatz gegen Gott gestalten kann, daß endlich bei der Vollendung der irdischen Welt dies zähe Element als Schlacke, als caput mortuum zurückbleibt, um sofort als materia prima der nächsten Weltsphäre verwendet zu werden! Und hier sind wir zugleich auch auf die Punkte gekommen, gegen welche die theologischen Bedenken sich erheben. Die Anklage auf Dualismus sucht nun zwar Rothe dadurch zu entkräften, daß er geltend macht, die Materie sei ja ihrerseits auch schon Geschöpf Gottes und zwar (dies nach der neueren Darstellung) Geschöpf seiner unbedingten freien Selbstbestimmung. Allein so ganz im selben Sinn, wie die anderen Geschöpfe, kann denn doch die Materie nicht wohl Geschöpf Gottes heißen; schon deswegen nicht, weil nach Rothe diese alle, sowie auch die Welt im Ganzen, als Complex der einzelnen Ge-

schöpfe, einen Anfang haben und überhaupt dem göttlichen Schaffen die Zeitlichkeit wesentlich zukommt, die Materie dagegen, als Einheit von Raum und Zeit, nicht selbst zeitlich geschaffen ist, sondern anfangslos. Dies scheint nun kaum anders zu denken als so, daß vor dem Anfang der eigentlich schöpferischen, d. h. geschöpfebildenden, organisirenden Thätigkeit Gottes eine Zeit war, und zwar eine anfangslose, also a parte ante unendliche Zeit, in welcher es außer Gott reine Materie gab. Bedenken wir nun, daß die reine Materie der schlechthinige Gegensatz gegen Gott ist, so dürfte die Consequenz kaum abzuwehren sein, daß Gott eine a parte ante unendliche Zeit hindurch dualistisch beschränkt war. Doch ginge das vielleicht noch an, wenn der unaufgehobene Gegensatz blos a parte ante bestünde; dann könnte die Absolutheit Gottes dadurch gewahre erscheinen, daß er ja selbst die Macht wäre, um die selbstgesetztt Schranke schließlich wieder aufzuheben; der Zweckgedanke der endlichen Wiederherstellung würde über die anfängliche Beschränkung der Absolutheit hinweghelfen. Aber das Mißliche ist, daß auch a parte post der Gegensatz unaufgehoben bleibt, sofern auf jeder Creationsstufe die Materie als irrationaler Rest zurück bleibt, mit welchem Gott die alte Arbeit auf's Neue beginnen muß. Dem gegenüber dürfte die Anklage auf Dualismus doch auf ihrem Rechte bestehen. Aber wie? hängt denn nun nicht diese Unüberwindlichkeit der Materie mit dem oben gerühmten Gedanken einer endlosen Reihe von Weltsphären und endlos fortgehender göttlicher Schöpferthätigkeit unzertrennlich, wie Grund und Folge, zusammen? Nach Rothe scheint dem allerdings so zu sein, denn er sagt ausdrücklich (§ 457, Anm.), daß jede spätere Einzelsphäre der Schöpfung an dem zurückgebliebenen Niederschlag der ihr zunächst vorhergegangenen ihren Keim habe, durch den sie mit jener in organischem Zusammenhang stehe, und nur so bleibe die Continuität der Welt undurchlöchert, welche durch den Begriff der Schöpfung, als einer von Gott verursachten Entwicklung der Creatur aus sich selbst heraus, gefordert werde. Ich gestehe, daß ich mich durch diese Argumentation nicht überzeugt fühle. Die Continuität der Schöpfungsstufen sollte durch die zurückgebliebene reine Materie, in welcher gar keine

Präformation der späteren Geschöpfe liegt, sondern die bloße abstracte Möglichkeit, die noch rein bestimmungslose Potenz für das göttliche Formiren derselben, besser und sicherer gewahrt sein als durch den idealen Zusammenhang der göttlichen Schöpfungsidee, in welcher doch nothwendig die einzelnen Weltstufen wie Glieder eines in sich einheitlichen Systems zusammenbefaßt und von Ewigkeit her auf einander geordnet sein müssen? Und wenn die Continuität nicht blos im idealen Schöpfungsplan, sondern auch in der geschöpflichen Welt irgendwie gewahrt sein soll: ist dies nicht schon dadurch gegeben, daß ja nach Rothe selbst die vollendeten Geister jeder früheren Weltsphäre bei der weiteren göttlichen Schöpferthätigkeit irgendwie betheiligt sind, daß also der Verlauf einer späteren Weltstufe nicht ohne den mitwirkenden Einfluß aller früheren sich vollzieht, ihr Resultat aber jedesmal einmündet in die allumfassende Gemeinschaft des ganzen bis dahin gewordenen Geisterreichs? Oder würde es am Ende ohne das immer zurückbleibende Residuum von unbezwungener Materie an Stoff zu neuen Bildungen fehlen? Bei Rothe sieht es allerdings so aus; wir aber werden die Garantie für das Niestillestehen der schaffenden Lebendigkeit Gottes lieber in seiner eigenen unerschöpflichen Lebensfülle als in einer ihm gegenüber unbezwinglichen Widerstandskraft der Materie suchen. Demnach dürfte die geistreiche Eschatologie Rothe's doch nicht geradezu solidarisch stehen oder fallen mit seiner Lehre von der Materie. Und dasselbe wird auch der Fall sein bei den andern Vorzügen, die seiner Schöpfungslehre nachzurühmen sind. Jene Successivität des göttlichen Schaffens, welche ein so lebendiges Verhältniß Gottes zur Welt begründet, welche die Theodicee sowohl als die Lehre von der Offenbarung so wesentlich begünstigt, ist bei Rothe allerdings basirt auf die spröde Natur des Arbeitsmaterials, auf welches Gott einwirkt, der Materie; allein schwerlich ist dies die einzige denkbare Voraussetzung zur Begründung eines successiven Schaffens. Dies kann ja seinen Grund ebensogut wie in dem zu bearbeitenden Material auch in dem zu bewirkenden Zweck haben; der Zweck des göttlichen Schaffens sind zugestandenermaßen die creatürlichen Geister; diese aber können ihrem Begriff nach, als freie sich selbst bestimmende

Wesen, nicht mit einem Schlag in's fertige Dasein gesetzt werden, sondern nur ihre Anlage kann geschaffen werden, die Verwirklichung derselben aber muß ihnen selbst überlassen bleiben, und dazu bedarf es der Zeit, und zwar nicht blos eines kurzen Zeitraums, sondern der ganzen langen Geschichte der Gattung; besteht nun aber vollends das ganze Geisterreich aus verschiedenen Gattungen und Stufen von Geistwesen, so ist damit schon gegeben, daß die auf diesen Zweck gerichtete göttliche Schöpfungsthätigkeit als eine successive, nie abgeschlossene, daher als eine nie rein vollkommene, sondern immer nur für ihre jeweilige Stufe, sonach relativ, vollkommene gedacht werden darf. Hiermit ist, wie mir scheint, auf teleologischem Wege einfacher und ungefährlicher dieselbe Schöpfungslehre deducirt, welche Rothe ätiologisch durch seine Lehre von der Materie begründet.

Dasselbe, was für Gott der Gegenstand seines successiven Schaffens ist, die Aufhebung der Materie in ihrem Gegensatz zur Persönlichkeit oder Aneignung der Materie an die Persönlichkeit, Vergeistigung der Materie, dasselbe bildet auch die sittliche Aufgabe für die Thätigkeit der creatürlichen Persönlichkeiten. Man hatte auch hiergegen einen ähnlichen Vorwurf erhoben wie gegen die Rothe'sche Schöpfungslehre: wie diese mehr ein physisch-nothwendiger als ein ethisch-freier Act Gottes zu sein schien, so machte man auch gegen den Begriff des Sittlichen als „Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit" geltend, daß damit nur das natürliche Thun des Menschen beschrieben, nicht aber seiner freien Selbstbestimmung in der Idee des sittlich Guten ein Gesetz vorgehalten sei. Und bis auf einen gewissen Grad gibt Rothe auch hier die Berechtigung dieses Vorwurfs zu und sucht nun den Mangel zu verbessern durch die Unterscheidung des Sittlichen vom Moralischen. Die moralische Aufgabe ist die: sich schlechthin selbst, nämlich als Persönlichkeit und somit auf persönliche Weise, zu bestimmen, oder: in allen Functionen sich denkend und wollend zu verhalten; das aufgegebene moralische Gut ist demnach „der Mensch in seiner absoluten Selbstmacht oder Autexusie, die schlechthin vollendete irdische Person". Dies ist nun aber zunächst eine

bloße Formbestimmtheit des menschlichen Handelns, wobei vom Object noch ganz abgesehen ist, die deswegen auch durchaus leer ist und somit ein Materialprincip zur Ergänzung bedarf. Und dieses kann nur genommen werden aus den Objecten, auf welche sich das menschliche Handeln richtet; es sind die zwei Verhältnisse des Menschen zur irdischen Natur und zu Gott, aus welchen sich die zwei Seiten des Handelns ergeben: erstens das sittliche und zweitens das religiöse; beide sind unter sich coordinirt, aber dem generischen Begriff des Moralischen (d. h. Freiheitlichen, durch Selbstbestimmung Gewordenen) subordinirt; sie bilden den concreten Inhalt, ohne welchen es zu keinem wirklichen Handeln käme; das Moralische aber bildet die nothwendige Form, ohne welche das Handeln kein freies, also auch wieder kein eigentliches Handeln wäre. Durch die Voranstellung des „Moralischen" ist es erreicht, daß das specifisch Ethische in seinem Unterschiede vom blos Natürlichen ausdrücklich gewahrt ist. Manche werden freilich auch wieder in dieser Bestimmung der moralischen Aufgabe und des moralischen Guts den wahren Begriff des sittlich Guten als eines Gesetzes für das Handeln vermissen. Ich gestehe, ihnen nicht beistimmen zu können; das sittliche Gesetz muß ja doch gewiß im Menschen selbst liegen, und was kann es dann anders sein als eben der eigene Begriff des Menschen, das, was ihn zum Menschen macht? und dies ist ja doch wohl eben nichts anderes als seine Persönlichkeit? Daß in dem richtig gefaßten Begriff derselben auch schon das richtige Verhältniß zur materiellen Natur, zur menschlichen Gattung und zu Gott mitgesetzt ist, dafür wird die psychologische Substruction der Ethik schon sorgen; wie denn auch bei Rothe mit dem normalen Verhalten des Menschen zu sich selbst als Persönlichkeit die Normalität des Verhaltens zur Natur und zu Gott unzertrennlich zusammenhängt. Daß von dem Verhältniß zu Gott nicht unmittelbar auszugehen sei, sondern die Moralität zunächst auf die Idee des Menschen und erst von dieser aus mittelbar auf die Idee Gottes zu basiren sei, das „gehört" allerdings „mit zu der unveräußerlichen Errungenschaft der gegenwärtigen Bildung". Zu kurz kommt darum das religiöse Verhältniß doch

keineswegs; denn vermöge des Verhältnisses der creatürlichen zur göttlichen Persönlichkeit (als das Abbild zum Urbild) kann der Mensch, wie Rothe trefflich ausführt, seine eigene Persönlichkeit nur durch Hingabe an die göttliche vollkommen verwirklichen, so daß sie ihrer eigenen Idee wirklich und materialiter entspricht. Die Autexusie der Selbstbestimmung, welche moralische Aufgabe ist, widerspricht also der Abhängigkeit von Gott so wenig, daß sie vielmehr nur zu Stande kommt mittelst des Sichvongottbestimmenlassens. Gewiß wird der protestantische Theologe diese Bestimmungen über das Verhältniß des Religiösen zum Moralischen nur billigen können. Mißlicher steht es aber um das Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen (im engeren Sinn = aneignendes Handeln auf die Natur). Zwar darin hat Rothe freilich Recht, daß es ein religiöses Handeln rein als solches nur in abstracto gebe, in Wirklichkeit aber nur mit und an dem sittlichen Handeln, nämlich als sittliche Behandlung (Bearbeitung) der Welt, welche das einzige Object eines Handelns sein kann, mit Beziehung auf den religiösen Zweck, nämlich auf die Zueignung der Welt an Gott oder auf das Reich Gottes in der Welt. Allein, wenn nun daraus weiter gefolgert wird, daß die Frömmigkeit nirgends sonstwo wahrhaft da sei als in der Sittlichkeit, nämlich in dem concreten sittlichen Arbeiten an der Welt, daß nur in diesem der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott zum Dasein komme, daß es kein anderes Gott lieben gebe als die unbedingt hingebungsvolle Arbeit am sittlichen Zweck, so ist dieses Alles entschieden schief und beruht augenscheinlich auf einer Verwechselung des frommen Handelns mit der Frömmigkeit selber; die Frömmigkeit geht ja aber nicht auf im religiösen Handeln (im praktischen so wenig als im theoretischen), sondern ist etwas Besonderes für sich, das jenem zwar zu Grunde liegt und in jenem sich äußern muß, das aber doch auch eine eigenthümliche Lebensthätigkeit für sich ist und darum auch in eigenthümlichen Erscheinungen sich bethätigen darf und muß, nämlich im Cultus, und das einen eigenthümlichen Kreis gemeinschaftlicher Bethätigung sich bilden darf und behalten muß, nämlich die Kirche. Die nicht mit Unrecht viel angefochtene Lehre vom Aufgehen der Kirche im

Staat und des Cultus in allgemein sittlicher Geselligkeit und Kunst beruht zuletzt auf der Nichtunterscheidung der Frömmigkeit vom religiösen Handeln; und diese Nichtunterscheidung war früher nahegelegt dadurch, daß Rothe das Ethische nur auf das aneignende Behandeln der Natur beschränkte; nun er aber im Begriff des „Moralischen“ einen tieferen, innerlicheren Begriff des Ethischen aufgestellt und diesem das sittliche Handeln ausdrücklich subordinirt hat, wäre es, wie mir scheint, nur consequent gewesen, auch für die reine Frömmigkeit einen ihr eigenthümlich zugehörigen Ort im Geistesleben abzustecken und damit den anstößigsten Punkt des ganzen Systems zu beseitigen.

O. Pfleiderer.

Inhalt des ersten Heftes.

Inhalt des zweiten Heftes.

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Im gleichen Verlage ist erschienen:

	ℛ	Sgr
Die Jugendjahre des Prinzen Albert von Sachsen-Coburg-Gotha, Prinzgemahls der Königin von England. Unter Anleitung J. Maj. der Königin Victoria zusammengestellt von General-Lieutenant Hon. Charles Grey. Autorisirte Uebersetzung . . . . geheftet	3	—
Dasselbe gebunden	3	12
Trümpelmann, Aug., Die römische Frage vom kirchlich-nationalen Standpunkte. Zweiter Abdruck . . .	—	10
Füllner, Dr. G., Zur Arbeiter- und Dienstboten-Frage. Ein christl. Wegweiser f. Arbeitgeber u. Arbeitnehmer	—	5
NB. 100 Exemplare dieser Schrift, in festen Pappdeckel gebunden, liefere ich an Vereine ꝛc. für **sieben Thaler.**		
Tholuck, Dr. A., Das Alte Testament im Neuen. 6. Aufl.	—	16
Otto, Fr., Das Abendmahlsopfer der alten Kirche . .	—	16
Unvergängliche, Das, in den Beziehungen zwischen Religion und Philosophie	—	9
Schulz, Dr. C., Die Union. Eine geschichtliche und dogmatische Untersuchung	1	10
Zahn, F. M., Ein Gang durch die heilige Geschichte. 53 Betrachtungen über die Hauptlectionen des Filder Bibelkalenders	1	—
Bodemann, Fr. W., Die Verbreitung christlicher Schriften, insonderheit die christliche Colportage ein dringendes **Bedürfniß der Gegenwart**	—	10